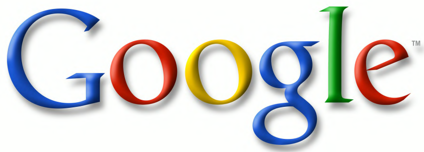




BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

LES ORIGINES
DU
SOCIALISME CONTEMPORAIN

PAR

PAUL JANET
Membre de l'Institut
Professeur à la Faculté des lettres de Paris

PARIS
LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1883

BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

LES ORIGINES
DU
SOCIALISME CONTEMPORAIN

PAR

PAUL JANET
Membre de l'Institut
Professeur à la Faculté des lettres de Paris

PARIS
LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1883

LES ORIGINES

DU

SOCIALISME CONTEMPORAIN

AUTRES OUVRAGES DE M. PAUL JANET

LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

Le matérialisme contemporain, 2e édit., 1 vol. in-18. 2 fr. 50
La crise philosophique, MM. Taine, Renan, Vacherot, Littré, 1 vol. in-18.................................... 2 fr. 50
Le cerveau et la pensée, 1 vol. in-18............. 2 fr. 50
Lhilosophie de la Révolution française, 2e édition, 1 vol. in 18.. 2 fr. 50
Saint-Simon et le saint-simonisme, 1 vol. in-18..... 2 fr. 50
Dieu, l'homme et la béatitude de Spinoza, 1 vol. in-18. 2 fr. 50
Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale, 2e édit., 2 vol. in-18. (Ouvrage couronné par l'académie française et par l'académie des sciences morales et politiques.)........................... 20 fr.
Les causes finales, 2e édit., 1 vol. in-8........... 10 fr.
Œuvres philosophiques de Leibnitz, avec introduction et notes, 2 vol. in-8............................ 16 fr.
Etudes sur la dialectique dans Platon et dans Hégel, 1 vol. in-8... 6 fr. »

LIBRAIRIE CALMANN LÉVY

La famille, leçons de philosophie morale. (Ouvrage couronné par l'académie franç.), 11e édit., 1 vol. in-18. 3 fr. 50
Philosophie du bonheur, 3e édit., 1 vol. in-12..... 3 fr. 50
Les Problèmes du XIXe siècle, 3e édit., 1 vol. in-18. 3 fr. 50
La philosophie contemporaine, 1 vol. in-18........ 3 fr. 50

LIBRAIRIE CH. DELAGRAVE

Eléments de morale, 5e édit., 1 vol. in-12......... 3 fr. 50
La morale, 2e édit., 1 vol. in-8................... 7 fr. 50
Traité élémentaire de philosophie, à l'usage des classes, 2e édit., 1 vol. in-8.......................... 8 fr. 75

Autres ouvrages sur la science sociale publiés à la librairie Germer Baillière et Cie.

E. DE LAVELEYE. *Le Socialisme contemporain*, 2e édition, 1 vol. in-18................................ 3 fr. 50
E. DE LAVELEYE. *De la propriété et de ses formes primitives*, 1 vol. in-8.............................. 7 fr. 50
J. MASSEREN. *Danger et nécessité du socialisme*, 1 vol. in-18.. 3 fr. 50
BAGEHOT. *Lois scientifiques du développement des nations* dans leurs rapports avec les principes de la sélection naturelle et de l'hérédité, 4e édit., 1 vol. in-8.... 6 fr. »
HERBERT SPENCER. *La science sociale*, 1 vol. in-8. 6 fr. »
HERBERT SPENCER. *Principes de sociologie*, 3 volumes in-8.. 32 fr. 50
E. DE ROBERTY. *La sociologie*, 1 vol. in-8....... 6 fr. »
COSTE (Ad.). *Hygiène sociale contre le paupérisme*, 1 vol. in-8.. 6 fr. »

LES ORIGINES

DU

SOCIALISME CONTEMPORAIN

PAR

alexandre René

PAUL JANET

Membre de l'Institut

Professeur à la Faculté des lettres de Paris

PARIS

LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—

1883

AVANT-PROPOS

Ce volume a pour origine un cours professé par nous à l'*École des sciences politiques* en 1872, et dont nous avons déjà publié une partie sous ce titre : *Saint-Simon et les Saint-Simoniens* [1].

Dans le présent ouvrage, nous avons essayé de remonter jusqu'à l'origine des idées socialistes actuelles pendant la révolution française ; et nous avons fait précéder cette histoire d'une étude sur les théories de la Révolution en matière de propriété. Notre but a été de montrer que la Révolution, quelque profondes qu'aient été les réformes sociales qu'elle a réalisées, n'a jamais eu pour but l'établissement de quoi que ce soit de semblable à ce qu'on appelle

[1] *Bibliothèque de philosophie contemporaine.*





BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

LES ORIGINES

DU

SOCIALISME CONTEMPORAIN

PAR

PAUL JANET
Membre de l'Institut
Professeur à la Faculté des lettres de Paris

PARIS
LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1883

Toute la théorie de la Constituante en matière de droits féodaux repose sur la distinction des droits rachetables et des droits non rachetables. En quoi consiste cette distinction? Quel en est le fondement? Que doit-elle représenter pour nous?

Suivant Merlin, le terme de *droits féodaux* ne doit signifier rigoureusement que les droits qui sont nés du contrat de fief ou d'inféodation : nous expliquerons plus tard le caractère propre de ce contrat; mais dans l'usage ce terme avait fini par s'étendre à tous les droits, quels qu'ils fussent, qui se trouvaient ordinairement réunis entre les mains des seigneurs, et dont l'ensemble composait ce que les feudistes appelaient le *complexum feudale*. C'est ainsi que, suivant Merlin, les rentes seigneuriales, les droits de champart, les corvées, les banalités, même les tailles seigneuriales, n'étaient pas à proprement parler des droits féodaux, mais en avaient pris le nom par leur mélange avec ces droits. Comment se reconnaître au milieu de cette complexité? C'est cependant ce qu'il faut essayer de faire, si l'on veut comprendre le principe du rachat et du non-rachat appliqué à tant de droits différents. Merlin est l'autorité décisive en ces matières, car ce sont ses vues, ses théories, qui ont été adoptées et mises à exécution par la Constituante : il méritait d'ailleurs cette autorité par sa science profonde, son expérience juridique et la haute lucidité de son esprit.

Lorsque l'on décompose le *complexum feudale*, on y rencontre, selon Merlin, divers éléments, et en

premier lieu un certain nombre de droits sur l'ori gine historique desquels on n'est pas d'accord, mais qui avaient pour caractère commun d'être représentatifs des droits de souveraineté. On sait qu'au moyen âge la souveraineté a suivi la propriété, et réciproquement. Le seigneur était à la fois souverain et suzerain. Son titre de propriétaire lui conférait tout ou partie de la puissance publique. Réciproquement, le souverain, le roi par exemple, était en même temps propriétaire et souverain. De cette confusion étaient nés une multitude de droits qui lui avaient survécu. Depuis longtemps, la puissance publique s'était concentrée entre les mains du roi : le seigneur ne possédait plus que les moindres privilèges de l'autorité publique ; un grand nombre de droits qui primitivement avaient le caractère de contributions publiques s'étaient transformés en revenus privés. Ces droits représentatifs de la souveraineté étaient appelés *droits de justice*, et la souveraineté féodale s'appelait *la justice*. De là cet aphorisme : la justice suit le fief, mais sans se confondre avec lui. Les justices seigneuriales ne comprenaient pas seulement les droits de juridiction et les tribunaux, mais tous les droits pécuniaires et autres qui dérivaient de la souveraineté, laquelle était devenue une fiction ou un abus, depuis que l'autorité de l'État s'était substituée partout à l'autorité féodale. Voici quels étaient les principaux de ces droits : la *confiscation* des biens des condamnés à mort : c'est ce qu'on appelait les fruits de haute justice, — le droit sur les poids et mesures, — le

droit de *déshérence*, ou droit de succéder en cas de défaut d'héritier, — le droit d'*épaves* et de *varech* ou droit de recueillir les objets jetés par la mer en cas de naufrage et en général de tout objet perdu, — le droit d'*aubaine,* droit de recueillir la succession de tout étranger mort sur les domaines du seigneur, — le droit de *bâtardise*, même droit à l'égard des bâtards, — le droit de *minage* [1], droit sur les ventes, représentant, suivant les uns, le rachat de l'interdiction des ventes, suivant les autres, la peine que prend le seigneur de faire des règlements de police, — le droit d'*afforage*, de *gambage*, etc., droit sur les boissons débitées dans les cabarets, en retour de la police des officiers seigneuriaux, — la propriété des chemins publics non royaux, et des rivières navigables, — enfin le droit de *pêche* et droit de *chasse*.

Tous ces droits, quelle qu'en ait pu être la justice à l'origine, représentaient un état de choses qui n'existait plus depuis longtemps, celui où le seigneur féodal avait tous les attributs et les charges de la souveraineté; mais depuis plusieurs siècles ces attributs et ces charges étaient passés peu à peu des seigneurs à la puissance publique, qui, elle-même, faisait payer sa protection au peuple par des impôts que les nobles n'acquittaient pas : le peuple continuait donc à payer aux seigneurs des services que ceux-ci ne rendaient plus, et payait en même temps à la royauté les mêmes services

[1] Merlin cite douze noms différents donnés à ce droit.

dont les seigneurs de leur côté profitaient sans les payer. On voit que d'injustices accumulées pesaient sur la tête des travailleurs, et combien il était équitable que cette première classe de droits fût abolie sans indemnité : c'était déjà beaucoup de ne pas intenter une action en restitution contre les droits levés depuis si longtemps d'une manière illégitime.

Une seconde classe de droits, encore improprement appelés droits féodaux, étaient les droits de *mainmorte*, à savoir la servitude personnelle, et tous les droits représentatifs de la servitude. On sait qu'en effet, à côté des rapports du vassal et du seigneur, il y avait celui du serf et des hommes libres. Le servage, atténuation plus ou moins grave de l'esclavage, était cependant encore une forme de l'esclavage. Le servage lui-même s'était atténué et modifié avec le temps; mais il n'était pas encore entièrement supprimé en 1789, et d'ailleurs, là même où il avait été aboli, c'était au prix de certaines redevances personnelles ou pécuniaires que condamnait l'illégitimité de leur origine, car l'assemblée Constituante ne pouvait pas admettre, et avec raison, que la liberté personnelle pût être l'objet d'un contrat. On comprend donc que ces sortes de droits dussent être abolis sans rachat parce qu'ils représentaient des droits inaliénables qui n'avaient jamais pu être ni achetés, ni vendus.

Mais si l'on était d'accord sur le principe, l'application présentait de graves difficultés, car il s'agis-

sait de décider, entre les innombrables droits dont les citoyens étaient accablés, quels étaient ceux qui représentaient la servitude primitive, et même si, dans ce cas, il y avait toujours lieu d'abolir sans rachat, car, disait Merlin, « le mainmortable doit-il se trouver dans une situation meilleure que le censitaire ? » Le fait de dériver primitivement de la servitude doit-il nous faire acquérir une terre sans condition, tandis que le censitaire sera obligé de la racheter ? N'y avait-il pas aussi des cas où les droits de mainmorte s'étaient transformés avec le temps en censives ? Abolir toutes ces redevances sans imdemnité, n'était-ce pas être juste avec injustice ? On voit combien de distinctions délicates et difficiles les juristes de la Constituante eurent à considérer dans cette grande œuvre de la liquidation de la féodalité. Merlin reconnaît qu'il était presque impossible d'arriver à la perfection dans une œuvre aussi compliquée : mais il ne faut pas disait-il, que « le désespoir du mieux empêche le bien. »

Voici quels étaient les principaux droits auxquels Merlin, avec la plupart des feudistes, attribuait une origine servile ou quasi servile : c'étaient d'abord les *tailles seigneuriales* (distinctes de la taille royale), appelées aussi *aides aux quatre cas;* ce sont les droits payés par les vassaux dans les quatre circonstances suivantes : lorsque le seigneur est armé chevalier ; lors du mariage de sa fille aînée ; lorsqu'il est fait prisonnier ; lorsqu'il fait un voyage d'outre-mer. A ces quatre cas s'étaient ajoutés, comme de juste,

bien des cas complémentaires: noces du seigneur, couches de sa femme, acquisition de terre, etc. Ces sortes de droits doivent-ils être considérés comme serviles ? C'était une question débattue entre les juristes. On en distinguait de deux espèces : les tailles payées par les vassaux possesseurs de terres, et les tailles payées par les habitants du territoire sans possession de fonds. Les premières se rattachaient aux droits de justice, les secondes aux droits serviles : dans les deux cas, abolition sans rachat. Venaient ensuite : le droit de *forage*, appelé aussi droit de *monéage*, droit payé aux seigneurs pour racheter leur prétendu droit d'altérer les monnaies ; quoique Merlin compte cette taxe parmi les droits serviles, elle paraîtrait plutôt se rapporter aux droits de justice, — les droits de *guet* et de *garde*, prestation personnelle qui tombait d'elle-même avec les droits pécuniaires qui la représentaient, — le droit de *pulvérage*, droit sur la poussière, etc.

Les principaux de ces droits considérés comme serviles ou quasi serviles étaient les *banalités* et les *corvées*. Les corvées étaient, on le sait, des prestations de travail gratuites que le vassal devait au seigneur pour l'entretien des routes. Les banalités consistaient dans l'usage obligatoire du moulin, du four, du pressoir seigneurial, avec interdiction de construire des moulins, des fours et des pressoirs. Mais ici de graves difficultés s'élevaient encore. Toutes les corvées, toutes les banalités devaient-elles, sans exception, être abolies sans rachat ?

Beaucoup le disaient; Merlin était d'un avis contraire. Il fallait distinguer d'abord, selon lui, entre les banalités *réelles* et les banalités *personnelles*. Pour distinguer les droits réels des droits personnels il faut considérer, non la substance de la chose, ni la nature de la personne, mais la cause de l'obligation. Peu importe que l'on paie en argent ou en travail, si le prix représente une concession de fonds; dans ce cas, les banalités et les corvées sont de véritables propriétés pour les seigneurs, et doivent être rachetées. Quant aux banalités et corvées personnelles, il y a encore lieu à distinction : ou elles ont été extorquées par la force, ou elles sont le résultat de contrats librement consentis. Dans le premier cas, l'abolition est de droit. Dans le second cas, nouvelle distinction : ou bien le contrat a pour objet le rachat du servage, et dans ce cas l'abolition aura lieu sans indemnité; ou bien les banalités sont de véritables concessions, et ont été établies par le seigneur dans l'intérêt des habitants moyennant un droit de péage : un tel contrat n'a rien de contraire à la liberté naturelle. En conséquence, Merlin proposait le rachat des banalités réelles et conventionnelles. Mais comment les reconnaître ? La règle proposée était celle-ci : il faut partir du principe que la banalité (à part toute convention) est une servitude personnelle. C'est ce qui est en effet établi par une multitude de chartes d'affranchissement. Ce principe général posé, c'est au seigneur à faire la preuve des exceptions : toute banalité de laquelle on n'aura

pas prouvé qu'elle est le prix d'une concession de fonds sera abolie sans rachat.

Ainsi ni la justice, ni la mainmorte ne constituait à proprement parler la féodalité; aucun de ces droits n'était rigoureusement au nombre des droits féodaux. Qu'étaient-ce donc que les droits féodaux ?

Les droits féodaux reposaient exclusivement sur le contrat de fief ou inféodation, lequel était censé avoir toujours été à l'origine une concession libre de fonds, faite en retour de certains services. Ces concessions étaient de deux sortes : ou bien la terre avait été donnée à charge de service militaire, et c'était alors ce que l'on appelait un *fief*, ou bien à charge de culture et moyennant une redevance annuelle, et c'est ce qu'on appelait une *censive*. Les fiefs et les censives constituaient encore les terres *nobles* et les terres *roturières*. Les premières étaient occupées par des *vassaux;* les secondes par des *censitaires,* qui n'étaient guère que des fermiers. Enfin, dans les fiefs, la charge du service militaire, devenue inutile avec le temps, avait fini par se transformer en droits pécuniaires. Cette troisième classe de droits, ainsi définie, constituait vraiment une propriété, et jamais l'assemblée Constituante n'a eu la pensée d'y porter atteinte. Ce sont ces droits qu'elle avait déclarés rachetables dans la fameuse nuit du 4 août; et si par le fait ils ont disparu dans la tourmente sans avoir été rachetés, ce n'est pas la faute de la Constituante, mais des assemblées qui ont suivi. Cependant, même dans les droits féodaux proprement dits, et

déclarés rachetables, il y avait encore une distinction à faire entre les droits *utiles* et et les droits *honorifiques*, les premiers consistant en argent, les autres en actes de dépendance et de subordination. La Constituante, en maintenant les premiers à titre de rachetables, crut devoir supprimer les seconds sans rachat, car d'une part ils ne représentaient pas une propriété, de l'autre ils étaient contraires au principe de l'égalité des citoyens que l'on voulait établir. C'est ainsi qu'était abolie la *foi-hommage*, car là où il n'y a plus de seigneur, il n'y a plus d'hommage. De cette nature étaient encore certains droits frivoles, tels que l'obligation, dans certains pays, de danser devant le seigneur, de faire un certain nombre de sauts certains jours de l'année, de porter le dais aux processions, etc. : c'était là la comédie du régime féodal, et nous n'avons pas à rechercher si le fameux droit du seigneur en faisait partie ; Merlin n'en parle pas.

Mais il y avait des droits d'une bien autre importance, qui n'étaient pas des droits pécuniaires, et qui tenaient à l'essence morale de la seigneurie, droits dont l'abolition constituait toute une révolution sociale. Tels étaient les droits d'*aînesse* et de *masculinité*, suivant lesquels le fief devait passer de mâle en mâle par droit de primogéniture. Ces deux droits, qui n'avaient pas leur origine dans le droit ancien, tenaient essentiellement au régime féodal. Le fief, garant du service militaire pour le seigneur, d'une part ne devait pas être partagé, ni de l'autre tomber en quenouille.

Il était naturel qu'il passât aux aînés et aux mâles. Or, du moment que le régime féodal était aboli, que le fief n'existait plus, que la distinction des terres nobles et des terres roturières disparaissait, ces deux principes n'avaient plus de raison d'être. Toutes les terres étant égales, le droit successoral devait être le même pour toutes. On voit comment l'abolition du régime féodal dut conduire la Constituante à toucher aux lois de succession. L'abolition de ces deux droits était si bien une conséquence de la destruction de la féodalité que plus tard, lors du grand débat sur le principe de l'égalité des partages, nul ne vint les défendre. Le parti aristocratique alors, comme aujourd'hui encore, se borna à réclamer la liberté de tester. D'autres suppressions durent suivre du même principe, et quelques-unes de la plus haute importance au point de vue du droit civil : par exemple, l'abolition du *retrait féodal* ou censuel et du *retrait lignager;* ces deux droits, qui consistaient dans la faculté de rachat à perpétuité des terres vendues, étaient au nombre des servitudes qui pesaient le plus sur la propriété. De plus, les rentes féodales devenant rentes foncières et les seigneurs étant changés en simples créanciers, se trouvait rétabli par là même le droit de prescription, que le régime féodal interdisait entre le seigneur et le vassal ; de même la *saisie féodale* était supprimée, et cédait la place à un simple droit d'action civile contre un débiteur.

Ainsi trois sortes de droits étaient abolis sans

rachat: les droits honorifiques, les droits serviles et les droits justiciers. Restaient les droits fonciers, fiefs ou censives, présumés représentatifs d'une concession de fonds; pour ceux-là, l'assemblée Constituante décrétait en premier lieu qu'ils ne devaient être supprimés que contre rachat, et de plus qu'ils devaient continuer à être acquittés jusqu'à rachat effectif. Toute sa théorie sur la propriété féodale se résume dans cette déclaration: « L'assemblée Constituante a rempli, par l'abolition du régime féodal, une des plus grandes missions dont l'avait chargée la volonté souveraine de la nation française; mais ni la nation ni ses représentants n'ont eu la pensée d'enfreindre par là les droits sacrés de la propriété. Aussi, en même temps qu'elle a reconnu avec le plus grand éclat qu'un homme n'a jamais pu devenir propriétaire d'un autre homme, l'assemblée nationale a maintenu de la manière la plus précise tous les droits et devoirs utiles auxquels des concessions de fonds avaient donné l'être, et elle a seulement permis de les racheter. « Merlin le grand initiateur et organisateur de tout ce système, le résumait en ces mots significatifs : » Les fiefs ont cessé d'être, et sont devenus de véritables alleux. »

L'œuvre de la Constituante avait donc été une œuvre de haute et rigoureuse justice. Peut-être, dans les qualifications de tel ou tel droit particulier, y avait-il lieu à débat ; mais le principe de cette liquidation était juste et avait été accepté par les intéressés dans la nuit du 5 août. Abolition

du système féodal, respect de la propriété particulière : tels étaient les deux principes de la réforme. Il pouvait y avoir eu des erreurs partielles, l'œuvre en elle-même était inattaquable. Une société ne peut pas rester éternellement sous le joug d'institutions qui ont perdu leur raison d'être. Les lois de l'histoire ont leur prix, mais elles ne peuvent prévaloir à tout jamais contre les changements nécessaires et les progrès naturels des sociétés humaines.

Malheureusement la réforme équitable décrétée par l'assemblée Constituante, avec les sages garanties qui lui servaient de contre-poids, ne fut pas exécutée. Les distinctions savantes, consacrées par les jurisconsultes, furent trouvées subtiles par un peuple exaspéré, exalté et trop enivré de sa force pour se souvenir toujours de la justice. L'horreur contre la féodalité était telle que l'on ne pouvait croire qu'il y eût quelque chose de fondé dans ses prétentions. Partout le peuple refusa de payer et de racheter, et la législation révolutionnaire lui donna raison. Il faut donc reconnaître que, partie du sentiment de l'équité, la Révolution s'est laissé entraîner à la confiscation.

Cependant, si c'est là une vérité qu'il est impossible de contester, certaines considérations peuvent être mises en avant, je ne dis pas pour justifier, mais pour atténuer les torts de la Révolution en cette circonstance. Je ne parle pas des abus du pouvoir féodal, abus qui duraient depuis tant de siècles et qui avaient fini par irriter tellement les

peuples que ceux-ci étaient devenus incapables de distinguer le juste et l'injuste en cette affaire ; mais d'autres considérations peuvent encore être invoquées pour expliquer ces graves évènements.

L'assemblée Constituante partait de cette idée que tout ce qui dans le régime féodal n'était ni droit honorifique, ni droit servile, ni droit justicier, devait être un droit foncier représentant une concession primitive de fonds. Or l'histoire nous apprend que tous les fiefs ou bénéfices n'ont pas toujours été à l'origine des concessions gratuites et libres, que beaucoup ont été des alleux transformés par la force des choses en fiefs. Qu'était devenue l'ancienne propriété allodiale et libre ? Elle avait été absorbée par le régime féodal dans lequel il fallait absolument trouver place pour obtenir sécurité et garantie : partout les petits alleux avaient disparu. Sans doute, la protection obtenue avait le droit de se faire payer ; mais, cette protection ayant cessé depuis longtemps, la rente devait elle être éternelle ? Un alleu devait-il être tenu à se racheter comme un fief ou une censive ? Dans l'impossibilité où l'on était de remonter à l'origine des concessions bénéficiaires, fallait-il les supposer partout comme la Constituante, ou nulle part comme la Convention ? La propriété féodale était d'une nature spéciale, aussi bien politique que sociale. Il y avait là des complications qui rendaient bien difficile toute solution, et tout au moins est-il permis de dire que parmi les biens qui furent ainsi affranchis d'un coup, un grand

nombre avaient subi plutôt que reçu la protection féodale.

Une seconde considération, c'est que le système féodal formait un tel enchevêtrement que presque tout le monde était à la fois seigneur et vassal. Tout le monde payait ou recevait des rentes féodales. Il s'ensuit que beaucoup de ceux qui étaient dépouillés comme seigneurs se retrouvaient libérés comme vassaux. Sauf les classes populaires, qui gagnaient sans perdre, et la couronne, dernier terme de l'arbre féodal, qui perdait sans rien gagner, tout le monde gagnait et perdait à la fois; cela est si vrai que l'un des plans proposés au comité de féodalité, et que Merlin et Tronchet ont discuté très sérieusement, demandait précisément que la couronne accordât l'affranchissement aux grands vassaux, à la condition pour ceux-ci d'affranchir leurs propres vassaux et ainsi de suite jusqu'au bas de l'échelle. L'auteur de ce système disait « que le mieux est l'ennemi du bien. » Le mieux étant une liquidation de détail presque impossible, le bien était un affranchissement général sans distinction. Tronchet fit un rapport sur ce système et le fit rejeter comme consacrant trop d'inégalités; mais il ne le considèra pas comme indigne de discussion, et ce fut en définitive celui que la force des choses a fait triompher.

En troisième lieu, l'abolition définitive des droits féodaux n'a été après tout que le dernier acte d'une révolution qui durait depuis des siècles, et qui tendait toujours à faire passer la propriété du

seigneur au vassal. Le premier acte en avait été l'hérédité des bénéfices, consacrée par les traités d'Andelot et de Quercy. A partir de ce moment, le fief, au lieu d'être une concession provisoire et aléatoire, était devenu une propriété. Sans doute, cette hérédité des bénéfices avait été à l'origine une usurpation sur l'autorité royale et sur le droit des seigneurs ; mais c'était précisément cette usurpation qui avait constitué le régime féodal, et ceux-là qui défendaient ce régime n'avaient guère le droit de désavouer une usurpation qui était le fondement de leur propre droit. Or le même droit qui avait fait passer les terres de la condition viagère à l'état de propriété héréditaire pouvait évidemment transformer le fief en alleu, et c'est ce qu'a fait la Révolution. En un mot, si la possession de fait avait pu conquérir l'hérédité, la possession héréditaire avait pu conquérir la propriété complète.

Pour bien comprendre l'essence de cette révolution, il faut se rappeler que ce qui constituait essentiellement la propriété féodale, c'était d'avoir deux maîtres : le seigneur et le vassal. Ce serait se faire une idée très fausse de ce contrat que l'on appelle contrat de fief que d'y voir une sorte de fermage perpétuel. Le fermier n'est à aucun degré et à aucun titre propriétaire du sol qu'il exploite ; il ne l'est que de ses capitaux. Quant à la terre, c'est un instrument qu'il utilise et dont il paie l'usage. A la vérité, si on se représentait une ferme louée à perpétuité et héréditaire, pouvant être li

brement aliénée par le fermier sans le consentement du propriétaire, on aurait quelque chose d'analogue à la propriété féodale, ou du moins censitaire; mais il s'y joignait toujours une idée de dépendance personnelle. D'ailleurs, là où il y aurait des fermes perpétuelles, on verrait bientôt se reproduire le même phénomène qu'a vu la féodalité. Le fermier finirait par se considérer comme le vrai et seul protaire, et avec le temps il finirait par exclure le maître. C'est ce que nous apprend l'histoire de la propriété féodale. On y distinguait deux domaines: le domaine *direct* et le domaine *utile;* le premier appartenait au seigneur, le second au vassal. A l'origine, c'est le premier qui était le vrai propriétaire; mais peu à peu, dans la pratique et dans la théorie, on voit le fief se transformer insensiblement. Du temps de Dumoulin, c'est encore une servitude, *servitus quædam.* Au XVIII[e] siècle, c'est devenu « une propriété successive et héréditaire ». Le vassal jouit *jure suo, jure proprietatis et perpetuo.* Telle était la théorie des juristes. Il est facile de comprendre comment, franchissant une dernière barrière, cette propriété partagée et encore dépendante s'est déclarée la seule et vraie propriété.

Plus on étudie les faits, plus on se convainc de la vérité de cette pensée de Tocqueville : « La Révolution n'a pas créé la petite propriété ; elle l'a libérée. » L'opinion vulgaire consiste à se représenter tous les citoyens avant 89 comme des serfs qui seraient devenus tout à coup des hommes libres et des propriétaires. Rien de semblable. Si les

Français eussent été des serfs en 1789, ils n'auraient pas fait de révolution. Il n'y a pas d'exemple dans le monde de révolutions opérées par les serfs ; c'est parce que les paysans étaient devenus propriétaires de fait qu'ils ne pouvaient plus supporter de maîtres. Comment croire que la terre qui a appartenu à mon père, qui appartiendra à mes enfants, que je nourris de mon travail, qui n'a jamais vu son maître, puisse être tenue de payer un droit à quelqu'un que je ne connais pas, en vertu d'une concession qui aurait eu lieu il y mille ans et dont on n'a jamais vu les titres ? Mais surtout, si l'on réfléchit que sur un bien féodal il y avait huit ou dix preneurs différents, on comprend l'irritation profonde qu'éprouvait le détenteur. Il se demandait, en rongeant le frein, « pourquoi chaque propriétaire d'un fonds, si borné qu'il fût, n'en avait pas toute la propriété, et s'il n'était pas possible de simplifier la possession, de façon qu'un seul héritage n'eût pas une multitude de maîtres qui semblaient se relayer pour affliger celui qui le cultivait [1]. »

Ajoutons une dernière considération. Nous avons vu que dans toute propriété féodale il y avait deux domaines : le domaine direct et le domaine utile. Le premier se nommait simplement la *directe*. Les théoriciens du droit féodal avaient fini par poser en principe que tout domaine devait avoir

[1] Boncerf, *Essai sur les droits féodaux.* Boncerf, ami de Turgot, nous dit qu'il y avait dix droits différents sur une même terre.

une directe ; de là cet axiome : « pas de terre sans seigneur. » Tous les vassaux, à quelque degré qu'ils fussent placés, devaient donc finir par relever tous d'un seul maître, à savoir le roi. C'était la théorie de la directe universelle, que les jurisconsultes, plus ou moins imbus des idées romaines, avaient fait prévaloir, de manière à tirer du système féodal lui-même la consécration du pouvoir monarchique. C'était là sans doute une fiction ; mais tout était fiction dans le droit féodal. Ce droit s'était formé peu à peu et par une série d'usurpations dans un temps où il n'y avait ni pouvoirs publics, ni lois écrites, ni aucun principe juridique. Ce régime une fois formé, les juristes avaient cherché à lui donner un état légal, et ils avaient fini par régulariser et soumettre à une sorte de droit ce qui n'avait été que le résultat du hasard des faits. Ce ne pouvait être qu'à l'aide de fictions ; mais ces fictions elles-mêmes étaient devenues des faits : elles servaient de règles à la vie civile et quotidienne de la féodalité. Quand le système politique avait changé, il avait fallu accommoder le régime des fiefs au nouveau système. De là la théorie de la directe universelle, laquelle même n'était pas historiquement tout à fait fausse, puisqu'à l'origine le roi barbare s'était cru le légitime propriétaire de tout le pays conquis, et que c'était lui qui, par des distributions de terres, avait jeté les premières bases du régime féodal. Or, cette théorie une fois admise, on pouvait se demander si le souverain, en renonçant lui-même à sa directe universelle, n'était pas autorisé à sup-

primer par là même toutes les directes, ne laissant subsister partout que le domaine utile. La rançon de ce droit extrême était l'affranchissement absolu de la terre. La Convention, usant du droit de Louis XIV, n'en usait qu'une dernière fois pour l'abolir, car en supprimant toutes les directes, elle supprimait la sienne propre. L'abus était monarchique et était conforme à la théorie monarchique; mais cet abus se détruisait lui-même et ne servait qu'à établir un régime de liberté. S'il y avait là du socialisme, il venait de la tradition monarchique; mais en invoquant le droit du socialisme monarchique, la Convention coupait court à tout socialisme en établissant à jamais la propriété franche de toute espèce de droit.

C'est ce que n'ont pas compris les apologistes peu éclairés de la Convention. Ils n'ont pas vu que ce qu'elle a eu de socialiste lui est venu de l'ancien régime monarchique et des vieilles traditions romaines. Comme Tocqueville l'a déjà dit, le maximum, la loi des suspects, le papier-monnaie, tout ce qu'on appelle les lois révolutionnaires, étaient les opérations habituelles de l'ancien régime. La Révolution s'en est servie, mais elle ne les a pas établies. De même, pourrait-on dire, la Convention a détruit la féodalité sociale par les mêmes principes et les mêmes moyens que la royauté avait employés pour détruire la féodalité politique, c'est-à-dire au nom de la souveraineté de l'État, seul propriétaire, suivant Louis XIV, comme il était le seul souverain.

Néanmoins, quelque raison que l'on puisse donner pour atténuer et expliquer les mesures de la Révolution à l'égard de la féodalité, il n'en est pas moins vrai qu'il eût été plus équitable et d'une politique plus sage de transiger que de confisquer. Si l'on eût pu racheter les droits féodaux, moitié par les particuliers, moitié par les communes ou par l'État, en supposant qu'une telle opération financière eût été possible, la Révolution eût peut-être suivi un autre cours. Les seigneurs, au lieu de perdre à la Révolution, y eussent peut-être gagné, et ils y eussent été attachés par leurs avantages mêmes; car il ne faut pas oublier que, pour beaucoup de causes, la noblesse, aussi bien que le clergé, avait aussi des raisons de désirer la Révolution.

Malheureusement d'aussi grandes opérations, pour être accomplies d'une manière paisible et régulière, demandent des institutions puissantes, vivaces, respectées. L'abolition du servage en Russie est le modèle d'une grande révolution sociale accomplie sans désordre; mais il y avait là une autorité solidement établie et unanimement acceptée. De même en France, le gouvernement de Louis XIV (si les idées de ce temps l'eussent permis ou exigé) eût été seul capable de mener à bout une aussi vaste liquidation que celle de la propriété féodale; et si cette opération a eu lieu en Angleterre de nos jours [1], c'est encore par la même raison : c'est qu'il y avait de fortes institutions et

[1] Sur cette opération compliquée, voyez Henri Doniol, *la Révolution française et la féodalité*, l. III, p. 265 et suiv.

un régime légal bien défini. Mais dans une crise où tout était à refaire, comment se serait-il trouvé assez de calme, assez de patience, assez de prévoyance, pour donner le pas à la raison sur la passion, pour faire transiger des préventions exaspérées, pour comprendre qu'il y avait une partie de droit dans la vieille injustice féodale, et que même sans droit, la possession de fait est encore quelque chose de respectable ! Il est bien à regretter sans doute que des raisons si sages n'aient pas pu être comprises, et que le peuple de 1789 n'ait pas eu l'expérience des vieux politiques. Malheureusement il est des temps où les difficultés ne peuvent plus être dénouées, et ne peuvent plus être que tranchées; et c'est précisément ce qu'on appelle des révolutions.

Quoi qu'il en soit des mesures qui ont amené l'état de choses où nous vivons, ce qui ne peut être douteux pour personne, c'est la supériorité de l'état actuel sur l'état passé. Il faut avoir devant les yeux l'artificiel et gothique échafaudage de ces droits féodaux entés les uns sur les autres, cette hiérarchie de propriétaires enchaînés et étagés, pour bien comprendre la portée et les bienfaits de cet article de notre code civil, qui n'a l'air de rien, et qui est le produit le plus net de la révolution française : « Les particuliers ont la libre disposition des biens qui leur appartiennent. » Une révolution dont la principale conquête a été la libre propriété n'a rien à craindre des entreprises soi-disant avancées et au fond absolument rétrogrades contre la propriété.

II

La Révolution ne s'est pas contentée de toucher aux revenus des propriétaires par l'abolition des droits féodaux ; elle s'est approprié les fonds par la confiscation des biens d'émigrés et par l'aliénation des biens ecclésiastiques. Ces deux mesures sont d'une nature très différente, et nous n'avons à insister que sur la seconde, qui seule se rattache à la question de la propriété. En effet, la confiscation était une loi de l'ancien régime : c'était un droit qui appartenait au souverain. Elle a été abolie plus tard sous l'influence même des principes généraux de la Révolution ; mais, dans les premiers temps, elle a été pour la Révolution une arme de guerre. C'est une mesure de combat qui ne constitue pas un principe, et que nous n'avons pas par conséquent à apprécier. D'ailleurs la question des émigrés a été liquidée par l'indemnité du milliard. La confiscation de leurs biens n'est donc plus qu'un incident historique, et non un acte de révolution sociale. Il n'en est pas de même de la vente des biens du clergé. La Révolution a eu dans cette question

une véritable théorie, cette théorie a consacré un changement dont les conséquences durent encore, à savoir la transformation d'un clergé propriétaire en un clergé salarié. Quelle a été cette théorie? C'est ce que nous avons à étudier.

N'oublions pas que primitivement la vente des biens ecclésiastiques n'a été qu'une mesure financière. L'origine de la Révolution était le déficit. « La banqueroute est à nos portes », disait Mirabeau. Pour payer les créanciers du trésor, l'assemblée Constituante imagina d'aliéner ou de transformer la propriété ecclésiastique. Nous n'avons pas à apprécier la valeur financière de cette opération, sur laquelle nous sommes incompétent; mais cette question d'utilité publique soulevait en même temps une question de droit : nul ne peut vendre la chose d'autrui. Si les biens du clergé lui appartenaient en propre, comment l'État aurait-il pu les vendre, même avec indemnité pour les bénéficiaires, même en transformant une propriété de fonds en un salaire perpétuel? Ainsi la question de propriété était engagée dans le débat, et ce qui rendait ce débat plus compliqué, c'est qu'il s'agissait ici non pas d'individus, mais de corporations. Jusqu'à quel point, dans quelle mesure la propriété corporative est-elle légitime ? Tel était le débat engagé. Il l'avait été déjà, on le sait, à l'époque de la réformation, lors de la sécularisation des biens ecclésiastiques. La Révolution, comme la réforme, dut rencontrer ce problème : elle le trancha sans hésiter. Il n'y a plus aujourd'hui à revenir sur les ré-

sultats ; mais il est du plus haut intérêt d'étudier les raisons invoquées de part et d'autre pour bien comprendre la philosophie de la question.

On ne saurait négliger, en abordant cette étude, de relire un écrit de Turgot, publié dans l'Encyclopédie, et qui eut l'influence la plus décisive sur la résolution de l'assemblée Constituante : c'est l'article Fondations. On sait de quelle autorité jouissait Turgot parmi les membres de la Constituante. Il avait essayé de faire la révolution pacifiquement ; il avait échoué. C'étaient ses idées qui avaient triomphé dans l'établissement du nouveau régime industriel, dans l'abolition du régime féodal[1]; ce sont encore ses idées qui triomphèrent dans la question ecclésiastique. Ce n'est donc pas Mirabeau, ce n'est pas Talleyrand qui ont frappé la propriété ecclésiastique ; c'est le sage Turgot, l'apôtre de la liberté, de la tolérance, du droit de propriété. Il n'hésitait pas à refuser ce droit aux corporations : « Les citoyens, disait-il, ont des droits sacrés » que la société doit respecter parce qu'ils existent « indépendamment d'elle, » et qu'ils en sont « les éléments nécessaires ». Mais « les corps n'existent pas par eux-mêmes ni pour eux ; » ils n'existent que « pour la société », et ils doivent cesser d'exister « lorsqu'ils ont cessé d'être utiles». Turgot ne se laissait pas troubler davantage par ce que l'on appelle « l'intention des fondateurs ».

[1] On sait que Boncerf était un ami de Turgot et exprimait les idées de celui-ci dans son livre sur *les Droits féodaux*, brûlé par le Parlement de Paris.

Il niait que « des particuliers ignorants et bornés » eussent le droit « d'enchaîner à jamais à leurs volontés capricieuses les générations qui n'existaient pas encore ». Il remarquait que le temps peut rendre une fondation inutile et même nuisible. « Les guerres de Palestine ont donné naissance à des fondations qui n'ont plus de raison d'être. L'Europe est couverte de maladreries, et il n'y a plus de lèpre. » De plus, le « zèle ne se communique pas de siècle en siècle ». Il arrive même que certaines fondations disparaissent avec le temps par suite de la diminution de l'argent : il n'y aurait pas encore trop de mal si la fondation n'était que supprimée; mais « on diminuera les lits des malades et on se contentera de pourvoir à l'entretien des chapelains ». Enfin il concluait cette savante et profonde discussion par cette phrase magnifique, que Mirabeau a citée dans son fameux discours sur les biens du clergé en octobre 1789 : « Si tous les hommes qui ont vécu avaient eu un tombeau, il aurait bien fallu, pour trouver des terres à cultiver, renverser ces monuments stériles et remuer la cendre des morts pour nourrir les vivants. »

Ce fut le 10 octobre 1789 que l'évêque d'Autun, Talleyrand, fit son rapport sur la propriété ecclésiastique. Ce discours, tout politique, est bien plus consacré à démontrer l'utilité et l'opportunité de la mesure qu'à en prouver la justice. Il commençait par établir que « les grandes nécessités exigent de grands moyens ». Il s'adressait au dévouement du clergé, qui avait déjà consenti avec générosité à

l'abandon des dîmes. L'abolition des dîmes avait elle-même pour conséquence une vaste opération sur les fonds, car il fallait compenser la perte des dîmes par les revenus des biens-fonds. Maintenant l'État a-t-il le droit de toucher au fonds ? Ici Talleyrand faisait certaines distinctions qu'il faut avoir devant les yeux pour bien comprendre cette question complexe. Il y a trois cas distincts : les biens des communautés (couvents, confréries, etc.,) — les fondations devenues sans objet, — et enfin les bénéfices consacrés au soulagement des pauvres et à l'entretien du culte. Sur le premier point, Talleyrand soutenait que, sans avoir le droit de détruire le clergé, la nation peut supprimer certaines agrégations particulières ; or, disait-il un peu hardiment, » ce droit sur leur existence entraîne un droit sur leurs biens ». Sur le second point, il affirmait comme évident, ainsi que l'avait fait Turgot, que la nation a le droit de supprimer les bénéfices sans fonction et de faire tourner au profit de l'intérêt public le produit des biens vacants. Enfin, sur le troisième point, le plus délicat et le plus essentiel, il disait que dans tous les actes de donation la part des bénéficiaires n'est jamais désignée que par ces termes : « ce qui est nécessaire à une honnête subsistance ». L'État, en assurant l'honnête subsistance des bénéficiaires, ne leur porte donc aucun préjudice. Restent l'intérêt des pauvres et l'intérêt du culte ; mais, si la nation s'en charge, elle aura le droit de toucher aux fonds, « au moins en cas de calamité générale », et Tal-

leyrand affirmait, ce qui n'était guère douteux, que l'on se trouvait en tel cas. En conséquence, il proposait de s'approprier les biens de communautés en assurant à chaque religieux les moyens de subsistance ; en second lieu, de s'attribuer les revenus des bénéfices sans fonction ; enfin de mettre la main sur le reste des fonds, en assurant d'une part une subsistance honnête aux bénéficiers, et de l'autre en se chargeant du soin des pauvres et de l'entretien du culte.

Quelle était la valeur économique de ce système ? Avait-il l'efficacité financière que se proposaient ses auteurs ? Des juges habiles et très compétents, M. de Lavergne, par exemple, en ont douté. Au point de vue politique, des doutes plus graves encore se sont élevés. En s'imposant le salaire du clergé, a-t-on dit, la nation ne s'est-elle pas imposé pour l'avenir de grands embarras? N'a-t-elle pas créé par là un entrelacement des affaires ecclésiastiques et des affaires politiques qu'il sera bien difficile de débrouiller ? En croyant fonder un clergé national et libéral, n'a-t-on pas créé précisément un clergé ultramontain ? N'aurait-il pas été plus sage et en définitive plus favorable à la cause de la Révolution d'opérer dès lors la séparation de l'Église et de l'État, en laissant au clergé tout ou partie de ses propriétés ? Ne l'aurait-on pas par là attaché aux nouvelles institutions, au lieu d'en faire un implacable ennemi ? Ces doutes sont certainement légitimes ; cependant n'est-il pas arbitraire de supposer que le clergé, s'il fût resté pro-

priétaire libre, ne serait pas devenu ultramontain et se fût rallié à la cause de la Révolution ? Le seul fait de la sécularisation de l'État suffisait pour rendre le clergé hostile, lors même que l'on n'eût touché en rien, ce qui était impossible, à ses privilèges. La question revient donc toujours : lequel est le plus redoutable pour l'État, d'un clergé propriétaire ou d'un clergé salarié ? Or je ne crois pas qu'aucun esprit vraiment politique puisse hésiter sur ce point. Mais laissons de côté la question politique pour revenir à la question sociale, celle du droit de propriété. Cette question fut abordée et traitée avec une grande force de pensée et de logique par Thouret, Tronchet, Mirabeau, d'une part, et de l'autre part Malouet et l'abbé Maury. Résumons cette mémorable discussion.

Thouret s'attacha surtout dans son discours à développer la pensée de Turgot. Il soutenait que la propriété doit être individuelle et non collective. Les individus, disait-il, existent avant la loi ; les corps n'existent que par la loi. Là était le nœud de la question. Est-il vrai que les corporations n'existent que par la loi ? L'expression est sans doute excessive ; mais ce qui paraît évident, c'est qu'une corporation qui serait absolument indépendante de l'État deviendrait elle-même une sorte d'état ; or il ne peut y avoir deux états l'un dans l'autre. Ainsi, sans soutenir que les corps n'existent que par la loi, on peut soutenir qu'ils n'existent que sous la surveillance de la loi. Thouret, avec les autres jurisconsultes de la Constituante, allait très loin

dans ce sens : « La destruction d'un corps, disait-il, n'est pas un homicide. » Il dénonçait les maux qui résultent de la propriété de mainmorte, qui, une fois enlevée à la circulation, n'y rentre plus. « Il faut, disait-il, des propriétaires réels, » et les communautés ne sont que des propriétaires « factices », toujours « mineurs », et ne pouvant toucher qu'à l'usufruit. Ils sont « les ennemis des biens fonds ».

Ce discours posait vigoureusement la question, mais sans développement : du moins il nous a été transmis très abrégé. C'est à Mirabeau qu'il était réservé d'exposer la question sous toutes ses faces, avec une abondance de raisons et d'arguments d'un intérêt puissant, mais souvent sophistiques. Il fit sur ce sujet deux discours dont le second ne fut pas prononcé; nous les possédons tous les deux. Dans le premier de ces discours, Mirabeau distinguait trois espèces de fondations : celles qui avaient été créées par les rois, celles qui étaient l'ouvrage des corps, et enfin celles des simples particuliers. Pour les premières, elles n'ont dû être faites qu'au nom de la nation : les rois ne sont que les organes des peuples, et les peuples sont les héritiers des rois. Il est évident que ces dotations royales ne pouvaient avoir pour but qu'un service public, car les rois n'avaient pas le droit d'aliéner le territoire dans un intérêt purement privé; même ces aliénations n'ont jamais pu être absolues, le domaine étant essentiellement inaliénable: puisque la nation peut reprendre les domaines de la couronne, pourquoi ne reprendrait-elle pas ceux du

clergé? Voilà donc une première classe de fondations où le droit de l'État ne fait pas question; or, suivant Mirabeau, c'étaient les plus nombreuses. Quant à la seconde classe, à savoir celles qui ont été fondées par les corps, Mirabeau présentait un argument spécieux et assez hasardé. Il prétendait que, la dépense du culte et la bienfaisance publique étant le droit et le devoir de l'État, les corps qui avaient créé des fondations n'avaient fait autre chose que payer leur portion de la dépense commune, et « acquitter leur contingent d'une dette nationale ». Leur piété avait « devancé » l'œuvre de la nation, mais n'avait pu priver celle-ci de son droit; par ces raisons Mirabeau concluait que l'État pouvait sans scrupule s'approprier ces sortes de fondations. Restaient celles des particuliers: ici la question était bien plus délicate, et Mirabeau n'arrivait à son but qu'à l'aide de principes, rejetés aujourd'hui par tous les esprits libéraux, et que l'on appellerait socialistes, si ces principes n'avaient été ceux de l'ancien régime tout entier, ceux de la royauté et des juristes, à savoir que c'est l'État qui fonde seul la propriété. Qu'est-ce que le droit de propriété? disait Mirabeau, « c'est ce droit que tous ont donné à un seul de posséder exclusivement une chose à laquelle tous, dans l'état naturel, avaient un droit égal: c'est un bien acquis en vertu des lois. » Il insistait en disant: « C'est la loi seule qui constitue la propriété. Il n'y a que la volonté publique qui puisse opérer la renonciation de tous et donner

un titre connu, un garant à la puissance d'un seul. »

En dehors de la loi, il n'y a donc qu'une possession physique, matérielle; mais il n'y a pas de propriété civile. Or il n'existe pas de loi qui ait constitué le clergé propriétaire. De là deux conséquences : la première, c'est que les fondateurs des donations ont dû prévoir la possibilité d'une destruction du clergé comme corps; la seconde, que le clergé a dû lui-même prévoir cette possibilité. Ils n'ont donc pu, les uns donner, les autres recevoir, que sous la réserve d'une reprise possible par la nation. Si l'on n'admettait pas ces principes, les décrets sur les privilèges et les droits féodaux seraient infirmés, disait Mirabeau, car c'étaient des propriétés au même titre que les fondations. C'était là, à ce qu'il nous semble, aller beaucoup trop loin et confondre des questions distinctes. En abolissant les droits féodaux, au contraire, les jurisconsultes avaient essayé de faire une distinction nette entre ce qui était propriété et ce qui ne l'était pas; ils ne s'étaient pas appuyés sur ce principe abstrait et glissant, à savoir que la propriété civile n'existe que par la loi : ils avaient simplement nié que les droits représentatifs de la souveraineté ou de la servitude fussent des propriétés. Ce n'était donc pas appliquer les mêmes principes que de partir du droit absolu de l'État, qui serait par là autorisé à réviser et par suite à supprimer toute propriété quelle qu'elle fût. Mirabeau se rapprochait de la question en disant que l'État avait le

droit de reconnaître le clergé comme corps ou comme ordre, quoiqu'ici encore on puisse dire que ces deux conceptions ne sont pas identiques, car les ordres ont rapport à l'organisation politique, les corps à l'organisation sociale. Enfin, arrivant au vrai nœud du problème, il disait que le clergé, bien loin d'être propriétaire, n'était pas même usufruitier, car il ne pouvait pas consommer les fruits. Il n'était que « dispensateur. »

On remarquera dans la dernière partie de ce discours combien la Révolution était encore loin de se rendre compte de son vrai principe en matière de religion, à savoir le principe de la sécularisation de l'État. Mirabeau s'appuyait au contraire sur la confusion des puissances. Il substituait l'État à l'Église, au lieu de distinguer l'un de l'autre. L'État ayant, disait-il, la nomination des bénéfices, comment contester son droit de propriété? Il prétendait que les églises et les autels appartenaient à l'État au même titre que les vaisseaux et les casernes. Jamais l'armée ne s'est partagé les territoires conquis. Il ajoutait que « les pauvres eux-mêmes appartenaient à l'État », et, remarquant que toutes les classes de la société fournissaient des membres au sacerdoce, il concluait que ce qui appartenait au clergé, appartenait à tous. Il invoquait encore un argument passablement sophistique en disant que, si le clergé n'avait pas de revenus, l'État serait obligé d'y suppléer : « Or un bien qui ne nous sert qu'à payer nos dettes est à nous. » En conséquence, toute na-

tion est seule et véritable propriétaire des biens de son clergé.

Cette proposition, qui servait de conclusion au premier discours, est le début du second, celui que Mirabeau n'a pas prononcé. Mais il y abordait bientôt un point nouveau et délicat qui n'avait pas encore été touché : que faire de ces biens enlevés au clergé ? à qui appartiennent-ils réellement ? à qui doivent-ils revenir ? C'était là le nœud de la question, car, de ce que tel bien n'est pas à vous, s'ensuit-il qu'il soit à moi ? L'État prétendait que les biens en question n'appartenant pas au clergé, devaient lui appartenir à lui-même. Une telle conclusion n'était pas contenue dans les prémisses. Il fallait la démontrer : c'est ce que Mirabeau essaie de faire dans son second discours. Il semble d'abord que les biens devaient revenir aux fondateurs : ce n'est qu'à défaut de ceux-ci que l'État peut les réclamer comme héritage vacant ; mais Mirabeau affirmait que ces biens avaient été donnés à titre irrévocable, sans clause de réversibilité. Ils ont été affectés à un service, c'est à ce service qu'ils appartiennent, et par conséquent à ceux qui ont la charge de ce service, c'est-à-dire à la nation. Dira-t-on que ces biens, cessant d'appartenir au clergé comme corps, doivent revenir aux individus qui composent ce corps ? Ce serait une grave erreur ; jamais les individus ecclésiastiques n'ont été, à titre d'individus, propriétaires des biens qu'ils administraient ; c'est le corps abstrait du clergé et non la collection des individus qui avait

la jouissance, c'est cette personne abstraite qui ne peut exister que par la loi, et qui peut être détruite par elle. Or, une fois cette personne détruite, les individus qui la composaient ne peuvent en hériter, car ce n'est pas à eux que la donation a été faite. Les biens, ne pouvant aller ni aux fondateurs ni aux membres individuels du clergé, ne peuvent que faire retour à l'État, seul en mesure de se substituer à la personnalité morale du clergé pour satisfaire au service que les fondations avaient pour but d'assurer, à savoir l'éducation, l'assistance des pauvres et l'entretien du culte.

Nous venons d'analyser les principaux discours prononcés dans l'assemblée Constituante en faveur de l'aliénation des biens du clergé; résumons maintenant les discours contraires. Les principaux orateurs en ce sens furent Malouet et l'abbé Maury. Ces discours sont la contrepartie des précédents. Le discours de Malouet a la même gravité, la même solidité que celui de Thouret, les discours de l'abbé Maury paraissent presque aussi pressants, presque aussi habiles que ceux de Mirabeau, et souvent aussi, comme ceux-ci, ils ont un côté sophistique.

Malouet se place à un point de vue nouveau. Il ne s'agit pas pour lui de propriété, mais de « possession ». Dans le fait, la propriété ecclésiastique appartient collectivement au culte et aux pauvres; mais ce qui appartient au bénéficiaire, c'est la possession. Le clergé ne réclame pas le droit d'aliéner; mais le droit de disposer est aussi une propriété. On invoque pour prouver le droit de l'État

l'édit de 1749 qui restreignait les fondations ecclésiastiques ; mais « l'incapacité d'acquérir n'est pas celle de posséder ». On fait valoir la destruction du clergé, comme ordre politique ; mais les dotations n'ont pas été faites au clergé comme ordre politique ; elles sont pour la plupart des dotations distinctes pour certains services déterminés ; or ces services n'ont pas disparu, et c'est aux ministres du culte que les fondateurs ont voulu en confier le soin. On invoque des arguments contradictoires : tantôt on dit que le clergé comme corps n'a pas le droit de posséder ; tantôt qu'il ne doit plus posséder parce qu'il n'est plus un corps. La possession est un fait ; à ce titre elle est sous la sauvegarde de la nation, comme les autres propriétés. Dans un mouvement de touchante éloquence, Malouet demandait s'il était généreux, après avoir adjuré au nom du Dieu de paix les membres du clergé à se réunir au Tiers-État, de les renvoyer dépouillés de leurs biens par un décret auquel ils n'auraient pas consenti. Il ajoutait que l'opération proposée dépassait les pouvoirs de l'assemblée nationale et qu'il ne croyait pas qu'une telle mesure fût approuvée par la majorité des citoyens. Il ne se refusait pas à quelques mesures nécessaires : dédoubler les riches bénéfices accumulés sur une seule tête, supprimer les abbayes à mesure des vacances, réduire le nombre des évêchés, des monastères, etc. ; mais l'aliénation générale lui paraissait à la fois injuste et inutile.

L'abbé Maury, comme Malouet, invoquait contre

la mesure proposée le silence des cahiers. On sait que les États-Généraux avaient été nommés sous l'empire du mandat impératif. Or dans aucun cahier on n'avait demandé ni prévu la vente des biens ecclésiastiques. Maury avouait cependant que « des besoins imprévus ont pu exiger un regard momentané sur le trésor public » ; singulière assertion, on l'avouera, car on sait assez que c'était le déficit des finances qui avait contraint le gouvernement à convoquer la nation. Passant à la question en elle-même, l'orateur de la droite trouvait qu'il y avait un défaut de logique à trancher l'existence politique du clergé avant d'avoir décidé la religion de l'État ; c'était en outre, disait encore Maury, une contradiction de présenter la dette de l'État comme une propriété sacrée, et en même temps de sacrifier la propriété du clergé. Au fond, que veut-on ? Remplacer les capitalistes par les bénéficiers, et réciproquement. En quoi l'intérêt des uns est-il supérieur à l'intérêt des autres ? Que l'on n'oublie pas les services rendus par les religieux, par l'Église. Est-il juste, est-il rationnel de décider de l'existence d'un corps par une loi de finance ?

Il y avait beaucoup de vérité dans quelques-unes de ces observations ; mais l'esprit faux de l'abbé Maury l'entraînait bientôt hors du bon sens et de l'intérêt même de sa cause, car au lieu de défendre les clients dont il était l'interprète légitime, il s'avisait de récriminer contre les créanciers de l'État, qui rendaient une telle opération nécessaire. Il déclamait contre la bourse et contre les juifs. Il se

plaignait que « pour enrichir des spéculateurs » (c'est ainsi qu'il appelait l'acte de payer ses dettes) on dépouillât le clergé de ses biens héréditaires. Ces plaintes contre les spéculateurs allaient jusqu'à des invectives, où l'on croirait entendre la voix des démagogues de 93. Il dénonçait ce qu'il appelait « le portefeuille », d'où, disait-il, « dégouttent les sueurs, les larmes et le sang du peuple ». Persistant à faire porter le débat sur cette comparaison imprudente entre les créanciers et le clergé, il disait : « Choisissez entre ces sangsues et nous. » Il dénonçait le crédit public comme « une vaste calamité et le plus terrible fléau. » En entendant de telles erreurs, de telles déclamations de la part des classes dites les plus éclairées de la société, comment s'étonner que les révolutionnaires, organes des passions populaires, aient commis tant de monstruosités économiques ? On voit aussi que les accusations vagues, les soupçons contre la richesse et le capital ne sont pas venus toujours ni d'abord du côté gauche. Enfin, ce qui témoigne de la confusion des idées à cette époque, c'est que le triste Marat, dans son journal *l'Ami du peuple*, soutenait le même thème que l'abbé Maury, et comme lui accusait l'assemblée, en prenant les biens du clergé, de ravir le bien des pauvres.

Maury était plus heureusement inspiré lorsqu'il essayait de montrer la connexion de toutes les propriétés. « Les nôtres, disait-il éloquemment, garantissent les vôtres ; nous sommes attaqués aujourd'hui, vous le serez demain. » Pour prouver le

droit de propriété du clergé, il disait que « le clergé n'avait usurpé la possession de personne ». Ces biens sont à nous « parce que nous les avons acquis ou qu'on nous les a donnés ». L'édit même de 1749 que l'on invoque, et qui interdissait de nouvelles acquisitions, avait consacré par là même celles qui avaient été faites antérieurement. Ces biens n'ont pas été donnés au clergé en général, mais à telle église, à telle abbaye. Ils n'ont pas été donnés par la nation, il n'y a pas de raison pour qu'ils reviennent à la nation. D'ailleurs comment pourrait-on remonter à cette institution primitive? Ne serait-ce pas encourager « toutes les insurrections de la loi agraire ? » Invoquant le même principe et l'appliquant à toutes les propriétés, le peuple demandera à entrer en partage de tous les biens. « Il dira aussi qu'il est la nation. » Les rois n'ont pas donné la vingtième partie de ces biens ; mais eussent-ils tout donné, ils ont donné « à titre irrévocable ». Les bénéfices militaires seraient aussi menacés que les bénéfices ecclésiastiques, et les biens de la noblesse n'auraient pas plus de sécurité que ceux du clergé. Un seigneur de village pourrait-il payer ses dettes avec le produit de la cure dotée par lui ? D'ailleurs, suivant Maury, l'opération financière est chimérique : l'administration absorbe les revenus : on l'a bien vu lors de la suppression des jésuites. Maury combattait encore l'idée d'un salaire ecclésiastique, qu'il considérait comme « avilissant ». Il prétendait que l'avidité mettrait ces fonctions au « rabais », prédiction que

la suite n'a nullement réalisée. Il donnait une singulière raison en faveur de la charité par le clergé, c'est que l'aumône rend le peuple docile : « Comment le contenir, demandait-il, si l'on n'a pas la faculté de l'assister ? » La charité ecclésiastique tient lieu d'un impôt immense ; elle est une garantie contre le brigandage : « Qui osera voyager dans les campagnes, si l'aumône ne forme pas une sorte d'assurance patriotique ? » Enfin, développant le mot célèbre de Sieyès : « Ils veulent être libres et ne savent pas être justes », Maury terminait en disant : « Vous voulez être libres ; or sans propriété point de liberté. La liberté même n'est que la première des propriétés. »

Ce premier discours de l'abbé Maury, plus spécieux que solide, rempli d'idées fausses et bizarres, mettait cependant le doigt sur l'un des points vifs du problème : pouvait-on toucher à la propriété du clergé sans ébranler le principe de la propriété en général ? Mais l'orateur ne voyait pas ou ne voulait pas voir que la question était plus resserrée, et qu'il s'agissait précisément de savoir si les biens du clergé étaient une propriété. Il ne touchait même pas au point délicat, à savoir si une abstraction peut posséder, si le clergé est un propriétaire réel. Thouret, nous l'avons vu, porta le débat sur ce terrain, et ce fut pour lui répondre que Maury prononça son second discours.

Suivant Maury, la distinction entre les individus et les corps est une inutilité. L'individu serait, dit-on, antérieur à la loi et existerait par lui-même,

tandis que les corps n'existent que par la loi. C'est là une chimère ; le droit de propriété, pour les individus aussi bien que pour les corps, n'existe que par la loi : concession grave qui n'esquivait la thèse de Thouret que pour tomber dans celle de Mirabeau, car, si la loi a fait la propriété, elle peut la défaire, et ce que l'on demandait précisément, c'était de faire une loi nouvelle qui eût abrogé la loi antérieure. On avait dit que détruire un corps n'est pas un homicide ; Maury répond que l'existence est la vie morale des corps : la leur ôter, c'est être homicide. La propriété du clergé est antérieure à la royauté elle-même. « Nous possédions nos biens avant Clovis. » Les formalités auxquelles cette propriété est assujettie ne prouvent rien contre elle, car toutes les propriétés, quelles qu'elles soient, subissent des formalités semblables. Quel droit invoquera-t-on contre nous ? Est-ce le droit d'épaves, ou le droit de confiscation ? On a consacré la propriété des fiefs : et cependant ce sont aussi à l'origine les donations des rois.

D'autres orateurs prirent encore part au débat ; Barnave, Chapelier, Dupont de Nemours, Montlosier. Ce sont toujours à peu près les mêmes arguments : quelques-uns cependant sont à remarquer. Montlosier, par exemple, soutenait que les vrais propriétaires n'étaient ni le clergé ni l'État, mais « les institutions auxquelles les biens avaient été donnés ». Il reconnaissait que l'État a le droit de disposer de ces biens, non par droit de propriété, mais par droit de souveraineté. Un membre du

clergé, l'abbé Dillon, parlant contre son ordre, disait : « Il ne faut pas considérer si nous sommes propriétaires, mais que notre devoir serait de renoncer à cette propriété quand même elle serait établie. » Un autre membre du clergé affirmait que « l'acte fondamental du propriétaire, c'est la possession », et faisait observer que le clergé avait toujours été appelé dans toutes les assemblées nationales à titre de propriétaire. Barnave, Chapelier, Tronchet, montraient que les traits caractéristiques du propriétaire, à savoir le droit d'aliéner, le droit d'user et d'abuser, le droit de consommer les fruits, faisaient ici défaut. « Comment serait-il propriétaire, n'étant pas même usufruitier ? » L'abbé Grégoire, ouvrant un avis mixte, et soutenant que la propriété de ces biens n'appartient pas plus à l'État qu'au clergé, demandait que les biens revinssent aux familles des donateurs ou aux provinces. Enfin un député inconnu, Chasset, donnait un argument naïf et inattendu, qui était néanmoins le vrai mot de la situation : « Les biens du clergé, disait-il, appartiennent aux pauvres. Or l'État est pauvre, donc ils appartiennent à l'État. »

Telle fut cette discussion mémorable, l'une des plus savantes et des plus profondes qui aient été consacrées à cette question si souvent controversée. Il faut reconnaître que dans cette circonstance, comme dans la plupart des affaires humaines, les raisons philosophiques ont été peu de chose dans la décision : l'intérêt politique et la force des partis ont fait pencher la balance. Cependant, pour le

philosophe qui étudie les choses, non pas au point de vue de l'histoire et des faits, mais au point de vue du droit et de la justice, rien de plus intéressant que ce plaidoyer des esprits les plus éclairés dans le siècle le plus éclairé qu'on ait jamais vu. Jamais l'esprit humain n'avait creusé avec autant de force et de hardiesse jusqu'aux racines des institutions humaines; jamais une société n'avait aussi largement exploré le domaine du droit et de la justice. On trouvera peut-être, comme l'abbé Maury, que c'était là bien de la métaphysique pour une question toute politique; mais l'on peut répondre avec Mirabeau : « Lorsque l'objet d'une discussion est métaphysique, il faut bien l'être soi-même, ou se trouver hors de son sujet. »

La vérité est que ce problème était un problème de métaphysique, et bien plus encore que ne le croyait Mirabeau, car c'était, au fond, le problème scolastique des Réalistes et des Nominalistes. Quelle était la doctrine soutenue par les partisans du clergé? C'est que le clergé, comme corps, est propriétaire. Mais que faut-il entendre par là? Un corps est-il simplement une collection d'individus? Est-ce à titre de collection que le clergé possédait? Non sans doute, car c'eût été admettre que chaque individu avait droit, en tant qu'individu, à sa quote-part de la propriété du tout : or c'est ce que personne ne soutenait. Personne en effet ne pensait qu'en cas de dissolution de la société ecclésiastique, la propriété commune dût être partagée entre les associés : personne des membres du clergé ne se prétendait

individuellement co-propriétaire du tout. C'était le clergé en général, en tant qu'unité abstraite, en tant que personne morale, et non en tant que collection, qui réclamait le droit de propriété. Or, comme ce qui n'existe pas ne peut pas être propriétaire, c'était donc admettre la réalité des êtres généraux, et, selon l'expression scolastique, des Universaux, que de soutenir la propriété indivise, incommutable des biens ecclésiastiques. Voilà ce qu'impliquait la thèse du côté droit ; il reconnaissait implicitement l'existence d'une substance abstraite et générale, appelée clergé, dont les ecclésiastiques n'étaient que les modifications transitoires et individuelles.

Les adversaires des biens ecclésiastiques soutenaient au contraire, comme Aristote, que l'individu est la seule substance et que par conséquent il est le seul propriétaire réel. Les hommes seuls peuvent être propriétaires, et les seuls hommes que nous connaissions sont les individus. Hors de la propriété individuelle, il n'y a que convention et fiction légale, parce que, hors de l'individu, il n'y a qu'abstraction. Cette théorie n'était nullement exclusive, comme on pourrait le croire, du droit d'association, car les individus peuvent se réunir et former un tout par leur réunion ; mais alors ce n'est qu'une collection d'individus et non une substance abstraite différente de chacun d'eux, et dans laquelle ils seraient absorbés. Dans ces associations, chaque associé est propriétaire pour sa propre part, et reçoit un dividende en proportion de sa

mise ; c'est ce qui a lieu par exemple dans les sociétés par actions : ce n'est, à vrai dire, qu'une extension de la propriété individuelle ; il y a là encore des propriétaires réels. Il n'en est pas de même lorsque la corporation est considérée comme un tout indivis dont les individus ne sont plus membres, mais sujets : on ne peut alors trouver la substance à laquelle appartient la propriété ; cette substance n'est qu'une abstraction. Or la société ne peut traiter avec des abstractions : si elle consent à les considérer comme des personnes, c'est une fiction légale qui n'a de valeur qu'autant que l'État n'y voit pas d'inconvénients, et sur laquelle il est toujours permis de revenir.

Pour bien comprendre cette théorie, il faut creuser plus avant et remonter jusqu'à la logique. On y distingue deux espèces de tout : le tout *collectif* et le tout *général*, et de là deux espèces d'idées, l'idée collective et l'idée générale. Autre chose est un tout collectif, une armée par exemple ; autre chose un tout général, le soldat, l'homme. Un armée est un composé de substances réelles : c'est une somme d'individus ; le soldat, au contraire, est une abstraction, l'homme est une abstraction. De même, le clergé, en tant que composé de prêtres, est une substance réelle, puisqu'il se ramène à des substances réelles ; mais le clergé en soi, indépendamment des membres qui le composent, n'est qu'une abstraction. Or, c'était le clergé en soi qui était considéré comme propriétaire, et non la collection des ecclésiastiques : autrement, chacun aurait eu

sa part, et aurait pu la retirer s'il l'eût voulu, ce que personne ne croyait ni ne soutenait. Il fallait donc croire à la réalité du clergé en soi, autrement on aurait soutenu le droit d'un être qui n'existait pas. Ainsi les défenseurs du clergé étaient, dans cette circonstance, sans s'en douter le moins du monde, inspirés par les principes du réalisme scolastique.

Si l'on pénètre plus avant dans cette sphère, on verra que l'abstraction allait beaucoup plus loin encore et supposait un raffinement de métaphysique qui ne peut se justifier qu'au point de vue de la spéculation la plus hardie. En effet, le clergé même, en tant que personne morale et substance abstraite, eût-on fait la part la plus large au réalisme de Guillaume de Champeaux, n'était pas encore le vrai propriétaire : il n'était réellement qu'administrateur. Les adversaires étaient irréfutables quand ils avançaient que le caractère distinctif de la propriété faisait ici défaut : le clergé n'avait pas le droit d'user et d'abuser; il était si peu propriétaire qu'il n'était pas même usufruitier, car il ne pouvait pas consommer les fruits. Il n'était pas plus propriétaire de ses fonds que l'État ne l'est du budget. En réalité, son rôle se bornait à celui d'un exécuteur testamentaire dont les services sont évalués et rémunérés par une part sur la succession, sans qu'il soit pour cela héritier. Où donc était alors le vrai propriétaire? Les fondations avaient deux buts : l'entretien du culte et le soulagement des pauvres. Considérons d'abord ceux-ci :

seraient-ce les pauvres qui seraient, comme le disait Malouet, les propriétaires cherchés? Ici au moins nous aurions des propriétaires réels. Il eût fallu alors transférer la propriété aux pauvres et la leur donner au moins à titre d'usufruit (car il faut réserver les droits des pauvres futurs). Or personne n'eût admis une telle conséquence, et elle était évidemment en dehors des prévisions des donateurs. Je vous donne de l'argent pour le distribuer aux pauvres : les pauvres n'en deviennent pas par là propriétaires ; ils n'ont même aucun droit légal à réclamer cet argent. Entre mille raisons, la plus frappante, c'est que les pauvres ne constituent pas une classe sociale reconnue, déterminée; si je n'admets pas la réalité de l'être abstrait appelé clergé, à plus forte raison nierai-je celle de cet être abstrait appelé les pauvres. Si nous considérons maintenant l'autre objet des donations, à savoir l'entretien du culte, nous trouverons qu'il se ramène à deux points : le matériel, et le personnel ecclésiastique. Or, pour ce qui est du matériel, il n'est personne qui soutienne qu'une donation puisse être faite à des objets matériels. Les pierres d'un temple ne peuvent être propriétaires. Le *choses* sont l'objet et non le sujet de la propriété. Restent les personnes ecclésiastiques. Nous retrouvons ici le clergé à un autre point de vue que tout à l'heure. Il reçoit d'abord des donateurs les biens à administrer; puis il s'attribue à lui-même une partie de ces biens à titre de subsistance honnête; mais ni à l'un ni à l'autre de ces points de vue il n'est

propriétaire dans le sens strict, car d'une part il n'est qu'administrateur, et de l'autre il n'est que subventionné. Il reçoit sa part comme les pauvres reçoivent la leur; il n'a donc pas plus droit que les pauvres eux-mêmes à s'approprier le fonds; il n'est pas même propriétaire de la part des fruits qu'il reçoit, car c'est un salaire et non un usufruit.

Ainsi, de quelque côté qu'on se tourne, on ne trouve pas de propriétaires réels, de substances ayant un titre effectif à la propriété. C'est qu'en réalité les dons des fondateurs n'ont été attribués à personne en particulier; ils ont été confiés à un corps, comme fidéi-commis, pour la réalisation d'une idée. Si l'on voulait parler rigoureusement, on dirait que c'est cette *idée* qui est propriétaire. Les biens n'appartiennent ni à l'État, ni au clergé, ni aux pauvres; ils appartiennent à « l'entretien » du culte et au « soulagement » des pauvres. Ce sont ces deux objets purement idéaux qui, seuls, ont le droit de réclamer ces biens comme leur appartenant, or ce ne sont pas là deux substances, ce sont deux idées. Hegel triompherait ici, et prouverait par là combien il est vrai que l'idée est la seule réalité, car on ne peut pas trouver de propriétaire, et cependant il y a une propriété. Cette propriété n'appartient à aucune substance, pas même à une substance universelle appelée clergé; elle appartient à une abstraction, à savoir que le culte doit subsister et être entretenu, et que les pauvres doivent être soulagés. Les vrais propriétaires, dans cette supposition, ce seraient les idées

de Platon, qui ne seraient même plus des substances, mais des essences, des rapports, des attributs, voire des négations, car on pourrait concevoir des fondations « nihilistes » aussi bien que des fondations religieuses ou de bienfaisance.

On voit à quelle profondeur de métaphysique il faudrait pénétrer pour trouver le fondement de la propriété ecclésiastique. Descendant de ces hauteurs, nous demanderons maintenant si la loi peut connaître de pareils contractants dans la société. Peut-elle être liée par une idée pure, négocier avec elle, la soumettre aux tribunaux, en un mot, la faire entrer dans le code concret qui constitue une société civile? La loi ne peut traiter qu'avec des hommes, elle ne peut faire de conventions que pour des hommes. Les choses ne peuvent être appropriées que par des personnes. La révolution française, en combattant et en abolissant la propriété de mainmorte, travaillait en faveur de la propriété individuelle. Tel est le sens de la lutte contre les biens de corporation aussi bien que contre les droits féodaux. Faire que les biens passent des individus aux individus, et ne s'immobilisent pas d'une manière impersonnelle, voilà ce qu'elle a voulu, et cette entreprise est exactement le contraire du communisme. Qu'elle ait agi en cette circonstance avec prudence et modération, qu'elle ait suffisamment tenu compte des droits du passé, des faits acquis, des antiques précédents, on ne le soutiendra pas, et c'est en cela qu'elle est une révolution; mais que la direction philosophique de ses

travaux ait été dans le sens de la propriété et non dans le sens du communisme, c'est ce qui résulte manifestement des considérations précédentes, — car, s'il y a une doctrine qui conduise droit au communisme, c'est précisément la théorie de la mainmorte. Une propriété qui n'est jamais à personne en particulier et qui passe de main en main au service des pauvres, c'est l'idéal communiste lui-même. Au fond, la propriété de mainmorte c'est la non-propriété. La Révolution, en la supprimant, ou du moins en la soumettant à la loi, a refoulé un communisme séculaire, bien loin de travailler à un communisme nouveau.

N'oublions pas du reste qu'il y avait encore dans cette question une autre principe engagé et que nous allons retrouver dans une autre discussion, à savoir le droit des fondateurs, en d'autres termes le droit de disposer ou la liberté de tester. Nous touchons ici à la propriété dans la famille.

III

Ce ne fut pas par hasard ni arbitrairement et par un désir exagéré de réformes que la Constituante fut amenée à s'occuper des lois successorales. On ne peut ici lui faire le reproche qui lui a été souvent adressé d'avoir voulu construire une société *a priori* pour satisfaire un besoin d'idéal philosophique. Ce n'est pas ainsi que les choses se sont passées. La Constituante est partie d'une nécessité qui s'imposait d'elle-même aux nouveaux législateurs, à savoir l'abolition du régime féodal. Ce régime gothique, issu de la société du moyen âge était devenu en désaccord avec tous les faits sociaux. Comment un régime né de l'anarchie et de l'état de guerre eût-il pu convenir à une société laborieuse, industrieuse, commerçante, pacifique, lettrée? Un ordre social tout nouveau s'était formé peu à peu par le progrès naturel de la civilisation. Les institutions féodales subsistant encore étaient devenues, pour la société vraie et toute neuve qui s'était développée en dehors d'elles, des entraves ntolérables. Il fallait s'en débarrasser. La Révolu-

tion le fit, comme nous l'avons vu; mais ce grand changement en appelait d'autres. En supprimant les formes de la société du moyen âge, il fallait les remplacer, et des questions nouvelles se posaient nécessairement. Parmi les droits liés à la féodalité, deux droits essentiels qui touchaient à la constitution de la famille, le droit d'aînesse et le droit de masculinité, avaient été abolis. Ces deux droits abolis, quels principes régleraient la succession des biens dans la famille? Deux systèmes étaient en présence : l'un qui régnait dans les pays de droit écrit, c'est-à-dire soumis au droit romain, à savoir la liberté de tester, le droit du père de famille; l'autre qui régnait dans les pays de droit coutumier et se cumulait avec le droit d'aînesse, à savoir le principe du partage égal. Il ne faut pas oublier en effet que ce principe du partage égal n'est nullement une invention spéculative de la Révolution, une institution *a priori*, c'est une loi historique qui préexistait depuis des siècles et qu'il s'agissait tout simplement de généraliser en excluant les majorats et les privilèges héréditaires, et, ce qui était une conséquence nécessaire, en limitant le pouvoir paternel. Nos lois successorales ne sont pas nées, encore une fois, de l'arbitraire des législateurs, de la théorie des philosophes, d'un besoin systématique et spéculatif; elles ont été la conséquence logique et nécessaire des faits. Ceux qui interprètent la Révolution autrement sont dupes de l'apparence et de la forme extérieure : c'est la forme au XVIIIe siècle qui est abstraite et théorique, c'était un des

besoins du temps de généraliser et de réduire en principes et en maximes les nécessités sociales que la suite des temps avait amenées. Prenez la déclaration des droits qu'on a tant accusée d'être une théorie métaphysique, vous verrez qu'il n'est pas une de ces maximes abstraites qui soit autre chose que la pure et simple expression des faits sociaux, amenés par le progrès inévitable de la civilisation. Que l'on ait donné à ces faits une expression trop tranchante et trop absolue, cela est possible, quoique cela même eût sa raison; mais encore une fois, c'est là une affaire de forme plus que de fond. Ce que nous disons ici est particulièrement vrai des lois successorales actuelles, dont la solidité inébranlable vient précisément de ce qu'elles ont été non-seulement l'expression du droit et de la justice mais encore la conséquence inévitable de l'histoire et du passé.

L'assemblée Constituante eut donc à décider entre deux systèmes : d'une part la liberté de tester, recommandée par la tradition romaine, et à laquelle se rattachait le parti aristocratique, qui y voyait un moyen de reconquérir ses privilèges; de l'autre le système du partage égal qui venait du droit coutumier et qui était soutenu par les défenseurs de la Révolution. La liberté de tester était défendue par Cazalès, et combattue par Mirabeau et par Robespierre : le système contraire qui a prévalu eut pour défenseurs Tronchet, et plus tard, au conseil d'état, Portalis.

Nous ne fatiguerons pas le lecteur par l'analyse

de ces discours, qui sont très connus et que l'on peut trouver facilement; contentons-nous de dégager du débat, comme nous l'avons fait pour la question précédente, les principes philosophiques en présence : de part et d'autre en effet il y avait un droit à invoquer, et la conciliation de ces deux droits était un des problèmes les plus graves que le législateur eût à résoudre.

D'une part, il semble bien que le droit de disposer soit la conséquence légitime et logique du droit de propriété. Qu'est-ce qu'avoir une chose en propre, que devient le droit de s'en servir, le droit d'user et d'abuser, c'est-à-dire d'utiliser et de consommer, si l'on ne peut en faire l'usage que l'on désire, et la transmettre à qui l'on veut, particulièrement aux objets de nos affections? Or, si je puis, comme il est évident, user de ce droit pour le présent, par vente, prêt ou donation, comment ne le pourrais-je pas pour l'avenir? Si ma volonté actuelle ne prévaut pas après ma mort, nulle volonté d'avenir n'est possible, car qui me prouve que je ne mourrai pas demain, aujourd'hui, tout à l'heure? Si l'on veut distinguer entre disposer en cas de vie et disposer en cas de mort, cette distinction est insignifiante : comme le disait Portalis, c'est quand on est vivant qu'on dispose. Il est inutile d'invoquer ici, comme le croyait Leibniz, le dogme de l'immortalité de l'âme, car ce n'est pas le mort qui reste propriétaire, puisqu'il s'agit de transmettre : ce droit ne peut se tirer que de la vie et non de la

mort. D'ailleurs quoi de moins rationnel que de supposer l'âme, après la mort et dans un autre monde, stipulant pour celui-ci? Il n'y a pas de législateur, si croyant qu'il fût, qui consentirait à traiter avec des morts, fussent-ils en paradis, à plus forte raison en enfer.

En second lieu, il faut bien admettre que les premiers venus ont sur la terre un certain droit de priorité qui naît de la nature des choses, et ce droit est bien compensé d'ailleurs, et au delà, par les épreuves que les premiers ont eues à subir, et qui nous sont épargnées. Il faut qu'il y ait des premiers : c'est là une sorte d'avantage ; mais on n'y peut rien faire. Il faut en prendre son parti. Il en est de même, et plus encore, dans l'ordre littéraire et poétique. Les grands poètes grecs, Homère et Sophocle, ont pris le dessus du panier et ne nous ont laissé que les scories. Newton a découvert le système du monde, on ne peut le découvrir après lui. « Leurs écrits sont des vols qu'ils nous ont fait d'avance, » dit l'auteur de *la Métromanie*. Il y a dans les lettres, dans les arts, dans les sciences, un droit de premier occupant. Il en est de même des premiers propriétaires. Ils ont occupé avant nous, et ce n'est pas seulement, suivant la comparaison de Cicéron, comme au théâtre, où les premiers arrivés prennent les places inoccupées ; car les premiers hommes n'ont pas été des spectateurs oisifs ; ils ont défriché la terre. Nous n'avons pas à examiner si ce sont bien ceux qui ont cultivé qui sont devenus les vrais propriétaires, car on ne peut réviser ces

possessions dont les titres manquent : il faut donc concéder un droit acquis, sans lequel rien ne serait ni fixe, ni garanti. La conclusion est que le droit du premier occupant est indubitable, qu'il implique le droit de disposer, et que toute restriction à ce droit est une restriction au droit de propriété.

Considérons maintenant la question à un autre point de vue. Ce droit, ce privilège du premier occupant, si légitime qu'on le suppose, et si large qu'on le reconnaisse, peut-il aller jusqu'à exclure à tout jamais tous ceux qui doivent venir ensuite? Le droit de propriété chez les uns doit-il prescrire à jamais le droit à la propriété chez les autres? Il ne s'agit pas évidemment d'un prétendu droit de partage sur ce qu'on n'aurait pas gagné, ni d'une action qu'on pourrait intenter à la société pour que chacun ait sa part; non, mais il s'agit du droit de devenir propriétaire par son travail comme ceux qui nous ont précédés : ce droit ne saurait être prescrit. Cependant, si l'on admet la liberté de disposer illimitée, ne voit-on pas que, soit par les majorats et les substitutions, soit par les fondations avec leur faculté d'accumulation, il pourrait venir un temps où le sol tout entier, avec tout ce qu'il produit, deviendrait la possession exclusive de certaines corporations ou de quelques familles privilégiées? L'exclusion du sol à tout jamais des familles nouvelles serait la conséquence inévitable de cet état de choses. Celles-ci ne pourraient trouver leur subsistance qu'en se mettant au service des autres : les uns jouiraient, et les autres travailleraient. De

là le régime des castes, l'esclavage, le servage, la plèbe et toutes les grandes révolutions de l'histoire. On sait d'ailleurs quels sont les inconvénients économiques des biens de mainmorte et des terres inaliénables.

Que ce péril ne soit nullement chimérique, c'est ce qui est suffisamment prouvé par les précautions que l'ancien régime lui-même avait prises pour s'en préserver, — car c'est l'ancien régime qui, par l'ordonnance de 1666 et par celle de 1749, avait interdit aux établissements religieux d'acquérir sans autorisation ; c'est l'ancien régime qui, par l'ordonnance de 1566, a interdit les substitutions indéfinies et les a réduites à deux degrés. A la vérité, on pourrait croire qu'aujourd'hui, grâce au développement de la richesse mobilière, l'exclusion de la richesse territoriale aurait moins d'inconvénients qu'autrefois : on peut être aujourd'hui millionnaire sans posséder un pouce de terre. Mais la richesse mobilière elle-même a son fonds dans la richesse territoriale. Sans dire, comme les physiocrates, que la terre soit la seule richesse, elle est au moins l'instrument de toute richesse. Les mines, les chemins de fer, toutes les industries reposent sur le sol. Si celui-ci devenait le monopole de quelques corporations ou de quelques individus, l'industrie redeviendrait la vassale des propriétaires du sol, et serait complètement paralysée; la richesse mobilière ne se développerait pas, ou s'éteindrait rapidement. Enfin la propriété de la terre a toujours eu un charme particulier pour celui qui cultive,

et qui sans aucun espoir d'arriver à cette propriété serait bientôt réduit à l'état de serf et de mainmortable.

Dira-t-on qu'ouvrir en principe la propriété à tous, tandis qu'en fait si peu peuvent y atteindre, c'est faire plus de mal que de bien? N'est-ce pas là une sorte d'ironie de la loi? Les réformateurs haineux ne se sont pas fait faute de mettre en relief cette ironie. Nous répondrons: il importe peu qu'on interprète mal un principe de justice, ce n'est pas une raison pour que le législateur pratique sciemment l'injustice. De ce que tous ne peuvent pas arriver à la propriété foncière, ce qui dépend des conditions économiques qui ne sont pas en la puissance de l'État, ce n'est pas une raison pour que ceux qui peuvent y arriver par le travail en soient exclus par la volonté de leurs prédécesseurs.

Tels sont donc les deux droits en présence: d'une part le droit de la propriété acquise, de l'autre le libre accès à la propriété. La Révolution, préoccupée surtout des abus du droit de premier occupant, a cherché à le restreindre par la limitation du droit de tester. Les raisons qui ont déterminé alors les législateurs ont-elles encore aujourd'hui la même valeur? Y a-t-il lieu de reprendre cette question et de restituer à la liberté testamentaire une plus large part? Quelques-uns le croient; mais nous ne voulons pas entrer dans ce débat. Nous ne jugeons pas la question au fond, nous la considérons seulement au point de vue historique. La Révolution était-elle fondée à avoir de pareilles craintes? Oui, sans

doute, puisque l'ancien régime les avait eues lui-même; lui-même avait été préoccupé des abus du droit de disposer et avait cherché à le restreindre.

Le droit de la Révolution est donc incontestable. Elle avait avant tout pour objet de combattre la propriété immobile et privilégiée : le droit illimité de tester n'était au fond que le droit d'interdire la propriété à tous au profit de quelques-uns. De là l'opposition de la Révolution à cette prétendue liberté; mais le droit d'aînesse et de substitution étant aboli d'une part, de l'autre le droit absolu de tester étant écarté, il ne restait plus que le vieux système coutumier, appliqué jusque-là aux biens de roture, à savoir le partage égal, avec un droit de réserve pour le père de famille. Quant à la quotité de la réserve, ce n'est plus qu'une question technique et pratique, où la lutte des deux principes se retrouve sans doute encore, mais avec beaucoup moins de gravité.

Au reste l'expérience a prouvé que dans cette circonstance le législateur n'a pas dépassé la mesure fixée par les mœurs, par les intérêts, par les sentiments de la nation. En fait, l'immense majorité des citoyens n'use même pas des droits que la loi leur laisse; l'autorité paternelle, dont on demande sans cesse l'extension, ne profite même pas dans la plupart des cas de la faculté de réserve qui lui est laissée[1]. Ces mœurs nouvelles se sont répandues

[1] M. Ch. Dunoyer, dans son livre sur *la liberté du travail* (tom. III, p. 494), nous dit que dans l'année 1825, à Paris,

jusque dans les classes aristocratiques, et l'on vit, sous M. de Villèle, un membre de la noblesse refuser d'être pair de France à la condition de constituer un majorat pour son fils aîné[1] : tant il est vrai, comme l'a dit M. de Tocqueville, que les classes aristocratiques elles-mêmes ont été gagnées par la douceur de mœurs de la famille démocratique.

En résumé, nous pouvons dire que l'abolition du régime féodal et l'abolition des privilèges en matière de succession ont eu pour double conséquence d'établir d'une part la liberté de la propriété, de l'autre le libre accès à la propriété. Si à ces deux réformes nous ajoutons l'abolition des jurandes et des maîtrises, et la consécration du principe de Turgot, à savoir « que le travail est la première et la plus sacrée des propriétés », si nous considérons que la Constituante a également consacré la propriété industrielle par l'établissement des brevets d'invention, qu'elle a posé la première base de la propriété intellectuelle et littéraire, que par le principe de la liberté de la presse, elle a ouvert la carrière à une nouvelle sorte de propriété, on peut affirmer sans réserve que la résultante générale des principes de la Révolution a été l'affranchissement et l'extension de la propriété. Le mouvement général de la Révolution est donc dans

sur 8,730 successions, 59 personnes seulement avaient disposé du préciput légal en faveur de tel ou tel enfant.

[1] Voir l'*Histoire de l'autorité paternelle*, par Paul Bernard, 1864, p. 415. — Extrait des mémoires de M. Guizot.

le sens de la propriété individuelle et non de la propriété commune. Quand on parle de l'expropriation pour cause d'utilité publique comme d'une atteinte à la propriété dont la Révolution serait responsable, on oublie que ce droit existait déjà dans l'ancien régime; mais, ce qui n'existait pas, c'était la garantie d'une indemnité préalable fixée par les tribunaux, ce qui est encore en faveur de la propriété.

Il résulte de tous ces faits que la société de 89 est celle où le principe de la propriété a été le plus solidement établi dans le monde, et où les droits de chacun ont été garantis avec le plus d'équité. C'est dans les principes mêmes de la Révolution que l'on trouvera le point d'appui le plus solide contre les rêveries socialistes; ces rêveries ne sont que des réminiscences d'ancien régime : *omnia sunt regis*, tel était le principe de la monarchie absolue, tel est le principe du communisme, la nation ayant succédé au roi. La Révolution en supprimant la mainmorte des corporations et la directe universelle de la royauté, a rendu à tout jamais impossible l'établissement d'une société communiste.

LIVRE PREMIER

LE SOCIALISME RÉVOLUTIONNAIRE

Il n'est pas facile de démêler, dans cet ensemble confus de faits et d'idées que l'on appelle la révolution française, la part de cet élément non moins confus que l'on appelle le socialisme. Il semble, dans le idées généralement admises, que le terme de « socialisme révolutionnaire » soit une sorte de pléonasme, que ce soient là deux mots pour une seule idée; car on confond d'ordinaire l'esprit socialiste et l'esprit révolutionnaire. Ce n'est pourtant pas la même chose. On appelle *socialisme* toute doctrine qui professe qu'il appartient à l'État de corriger l'inégalité des richesses qui existe parmi les hommes et de rétablir légalement l'équilibre en prenant sur ceux qui ont trop pour donner à ceux qui n'ont pas assez, et cela d'une manière permanente et non dans tel ou tel cas particulier, une disette par exemple, une catastrophe publique, etc.

Quant au mot *révolutionnaire*, il a été défini par la Convention elle-même lorsqu'elle a déclaré, par le décret du 19 vendémiaire an II, que « le gouvernement serait révolutionnaire jusqu'à la paix ». Elle entendait par là : suspension des lois, dictature de salut public, dictature populaire. On voit combien ces deux idées diffèrent l'une de l'autre. Un gouvernement régulier peut prendre des mesures qui soient socialistes, et un gouvernement révolutionnaire des mesures qui ne le soient pas. La taxe des pauvres en Angleterre est une institution socialiste, non révolutionnaire ; la loi des suspects était une loi révolutionnaire et non socialiste.

Les termes de la question ainsi expliqués, nous croyons que les faits démontrent que le socialisme, pendant la révolution française, n'a existé qu'à l'état diffus et, comme on dirait aujourd'hui, sporadique, mais qu'il ne s'est point condensé ni concentré dans une doctrine ni dans un parti, si ce n'est sous le Directoire, lors du complot de Babeuf, que nous étudierons séparément. Ce sont donc des traces éparses, des faits individuels qu'il faut recueillir et rapprocher pour reconstituer ce que l'on peut appeler le *socialisme révolutionnaire*[1] ; car nous n'admettons, ni avec les ennemis, ni avec les amis

[1] Sur cette question, on pourra consulter : *Le Socialisme pendant la Révolution française,* par M. Amédée Le Faure ; ouvrage qui contient un assez grand nombre de pièces inédites curieuses, mais où l'élément socialiste est constamment confondu avec l'élément révolutionnaire; l'*Histoire du uxe*, par M. Baudrillart, dont le chapitre sur le luxe pen-

passionnés du gouvernement de 1793, que ce gouvernement ait été socialiste dans le sens nouveau du mot. C'était une démocratie radicale, allant jusqu'à l'ochlocratie, mais n'ayant pas pour but ni même pour intention de toucher à l'ordre de la propriété. Les lois du maximum, les lois contre les accaparements, étaient de vieilles machines gouvernementales dont on avait souvent usé, comme l'a montré M. de Tocqueville; mais ce n'étaient pas plus des mesures socialistes que les droits prohibitifs ou protecteurs et que les lois sur l'intérêt légal de l'argent. Il ne faut pas tout confondre.

Les faits qu'il s'agit de rassembler étant si complexes, si fugitifs, si dispersés, nous sommes obligé d'y apporter un certain ordre et de les classer dans des cadres un peu arbitraires, qui n'ont d'autre but que de présenter séparément des faits connexes très compliqués, C'est ainsi que nous distinguerons un socialisme franc-maçonnique, un socialisme anarchique, et un socialisme doctrinaire; et ce dernier se présentera sous deux formes, l'une purement utopique, l'autre politique : celui-ci seulement se rapprochera quelque peu de la doctrine que MM. Buchez et Louis Blanc ont prêtée aux hommes de 93; mais nous verrons aussi à combien peu de chose il se réduit.

dant la Révolution a été publié par la *Revue des Deux Mondes*, et en général toutes les histoires de la Révolution française, notamment l'*Histoire parlementaire* de Buchez, enfin tous les documents du temps, particulièrement les journaux.

CHAPITRE PREMIER

LE SOCIALISME FRANC-MAÇONNIQUE

Quelle a été la part des sociétés secrètes qui, depuis le moyen âge, s'étaient perpétuées jusqu'au XVIIIe siècle, la sainte Vehme, les rose-croix, les illuminés et enfin les francs-maçons; quelle a été dis-je, leur part dans la révolution française? Quelques auteurs ont cru qu'elle a été très grande. L'abbé Barruel, dans ses *Mémoires secrets sur l'histoire du jacobinisme*, Mounier, dans son livre sur *l'Influence des illuminés pendant la Révolution*, ont attribué en grande partie à des conspirations secrètes et depuis longtemps préparées, à une explosion de sectes antisociales, les succès de la Révolution. George Sand, dans sa période socialiste, dans *Consuelo*, dans *la Comtesse de Rudolstadt*, dans *le Compagnon du tour de France*, avait embrassé cette opinion, et avait cru également à une vaste, lointaine et profonde incubation du socialisme qui aurait amené à un moment donné

89 et 93, et qui promettait dans l'avenir une révolution nouvelle bien autrement profonde et mystérieuse. Rien de moins vraisemblable que ces suppositions, pour la justification desquelles on n'a jamais apporté aucun fait précis de quelque importance. Il n'était guère besoin de sociétés secrètes contre les prêtres, les nobles et les rois, lorsque les écrivains, le monde, les cours elles-mêmes déclamaient publiquement contre les abus et poussaient à la réforme. La franc-maçonnerie en particulier paraît bien n'avoir été autre chose qu'une institution de bienfaisance non orthodoxe, une société de secours mutuels. Son rôle historique est absolument nul : on ne la trouve mêlée à aucun événement. Dans les histoires de France les plus développées, le nom de francs-maçons n'est pas prononcé une seule fois. Il est donc bien peu probable qu'elle ait exercé l'influence qu'on lui attribue. Néanmoins elle était animée sans aucun doute d'un sentiment humanitaire vague qui, sous le feu des événements, devait prendre facilement la forme socialiste, mais d'un socialisme innocent et presque évangélique, qui mêlait d'une manière confuse l'esprit de la philosophie du XVIIIe siècle et l'esprit chrétien.

Dès les premiers temps de la Révolution, la franc-maçonnerie eut donc son club, son journal et son orateur. Le club s'appelait *le Cercle social*, le journal *la Bouche de fer*, l'orateur l'abbé Fauchet. Le journal fut fondé en janvier 1790 ; les principaux rédacteurs en étaient Bonneville et Fauchet. Le club fut inauguré, le 13 octobre 1790, dans une

ancienne loge maçonnique que l'on appelait le cercle du Palais-Royal. *La Bouche de fer* est un journal des plus plats, des plus pauvrement écrits; mais les sentiments en sont élevés et généreux. On essayait de s'y placer au dessus des partis : « Ne soyons, disait-on (1er octobre 1790), ni royalistes, ni aristocrates, ni jacobins, ni quatre-vingt-neuvistes; soyez *francs* comme vos pères, et vous serez libres comme eux. » Des prêtres chrétiens se mêlaient très innocemment à ces prédications humanitaires, qui avaient lieu soit au club, soit dans le journal. Un certain abbé Leclerc, curé d'Ambron, faisait allusion à une tradition mystérieuse et à une langue hiéroglyphique commune à tous les peuples. Avant MM. Jean Reynaud et Henri Martin, il parlait des druides comme précurseurs de la fraternité moderne. Le journal avait une tendance à la religiosité qui le préservait des préjugés excessifs du XVIIIe siècle. Au lieu de voir dans les fondateurs de religion, comme le faisaient les encyclopédistes, des hypocrites et des ambitieux, on parlait d'eux avec respect, quoique dans un style emphatique : « La majesté, disait-on (4 oct. 90), respire dans les ruines superbes de leurs mystérieuses institutions. » L'habitude des cadres, de la discipline, de la hiérarchie maçonnique, servait de frein à l'esprit de nivellement, bien loin d'y pousser. On protestait contre la destruction de tous les ordres; on demandait qu'il fût usé de ménagement, et on allait jusqu'à défendre l'ordre de Malte.

Le principal rédacteur du journal, et surtout le

principal orateur du club, est un personnage qui s'est fait quelque nom plus tard parmi les girondins et qui est mort avec eux : l'abbé Fauchet. C'est un des personnages secondaires de la Révolution, esprit médiocre et sans portée, mais non sans quelque flamme d'éloquence. Il avait plus d'imagination que de bon sens; mais son imaginanation était tournée vers le grand et animée d'une véritable philanthropie. Sa vie de prêtre n'avait pas toujours été très régulière, ce qui n'était pas une grande exception de son temps, et il n'en avait pas moins été nommé abbé de Montfort et grand vicaire de Bourges. Il se lança dans les idées de la Révolution avec une extrême ardeur et parut même désavouer la foi chrétienne dans un *Éloge de Franklin*, où il défendait non seulement la tolérance, mais même l'indifférence en matière de religion. Il fut membre de la commune de Paris, mais à une époque où elle n'avait pas encore le caractère terrible qu'elle eut plus tard. Il accepta et défendit avec passion la constitution civile du clergé et fut nommé évêque constitutionnel du Calvados. Cependant, dans la Convention, dont il fut membre, il se rangea du côté du parti modéré. Il se montra des plus courageux dans le procès de Louis XVI. Il refusa de se prononcer « comme juge » dans une question où, disait-il, il n'avait pas qualité. Il vota toutes les mesures dilatoires : l'appel au peuple, la détention, le sursis, et exprima énergiquement son opinion dans le *Journal des amis*. Quelques mois plus tard, ayant eu par hasard le malheur

d'ouvrir à Charlotte Corday les tribunes publiques de la Convention, il fut accusé de complicité avec elle et arrêté avec les vingt-deux girondins. Un témoignage de l'abbé de Lothringer, son compagnon de captivité, nous apprend qu'il se rétracta en prison : « Il se confessa, dit celui-ci, et entendit lui-même Sillery [1] en confession. » Fauchet fut condamné et exécuté avec les girondins le 31 octobre 1793.

En 1791, l'abbé Fauchet était l'un des rédacteurs de *la Bouche de fer* et le priucipal orateur du Cercle social. Ce fut là qu'il prononça des discours d'un caractère socialiste très accusé qui furent qualifiés de discours « en faveur de la loi agraire [2]. » Peut-être y avait-il là quelque exagération; mais l'inspiration générale est évidemment dans ce sens, et M. Louis Blanc, dans son *Histoire de la Révolution*, a eu raison d'y voir une anticipation et un pressentiment du socialisme moderne. Seulement il néglige de faire remarquer que ces discours n'eurent presque aucun retentissement, que *la Bouche de fer* n'eut pas de succès, que le Cercle social succomba un des premiers, et enfin que

[1] Sillery, comte de Genlis, mari de la célèbre Mme de Genlis, était le principal agent du parti d'Orléans. Fauchet lui-même pourrait bien avoir eu quelques accointances avec ce parti. On cite de lui une oraison funèbre du duc d'Orléans, père de Philippe-Égalité.

[2] L'accusation de *loi agraire* sous la Révolution correspondait à l'accusation de socialisme ou de communisme de nos jours. Cette expression de loi agraire a presque complètement disparu de la polémique politique.

Fauchet est un des personnages les plus effacés de la Révolution, ce qui réduit à bien peu l'importance de ces discours. C'est donc simplement à titre de documents qu'ils doivent être signalés.

Le but du Cercle social étaitde former « la fédération universelle du genre humain, » la confédération universelle des amis de la vérité. C'est là que fut prononcé d'abord le mot de fraternité. Il y a sans doute quelque affinité entre cette doctrine et celle d'Anacharsis Clootz, que nous voyons en relation avec le Cercle social [1]; mais chez le rêveur allemand la doctrine humanitaire prend ou du moins a pris plus tard un caractère révolutionnaire manifeste. Dans l'abbé Fauchet, au contraire, nous avons encore affaire à un socialisme innocent, tel que le christianisme lui-même en a si souvent suscité, tel qu'il était lui-même à son origine. Fauchet parlait au nom des sociétés maçonniques, qu'il appelait, dans un style détestable, « des sociétés vestales, qui ont conservé le feu sacré de la nature sociale. » Il comparait la maçonnerie au christianisme, et l'œuvre nouvelle à l'œuvre chrétienne : illusion qu'ont eue presque tous nos novateurs modernes. Douze hommes ont renversé les temples païens : c'est à la maçonnerie à détruire la vieille société et à préparer la fédération humaine. Le mouvement devait partir du consistoire siégeant à Paris. Fauchet défendait la franc-maçonnerie contre les épigrammes de Voltaire, qui n'a jamais

[1] *La Bouche de fer* (10 octobre 1790).

été cher aux socialistes. Celui-ci avait dit que les mystères des franc-maçons étaient « forts plats ». Il en parlait, dit Fauchet, comme un homme qui n'a jamais rien compris « aux mystères de la nature et de la divinité ». Il s'élevait contre ce qu'il appelait « le despotisme moqueur » de Voltaire, qui d'ailleurs était « un gentilhomme châtelain, homme à grand ton, aristocrate parce qu'il était fort riche ». Ce sont au contraire les mystères du matérialisme qui sont « fort plats » et qui font du genre humain « un troupeau sans âme », et du monde « une production sans dessein [1] ».

Quelle est cette doctrine des francs-maçons dont Fauchet se fait l'interprète et le défenseur? Elle ne se présente d'abord dans les premiers discours que sous les apparences les plus innocentes, et même comme une réaction heureuse et légitime contre les fausses idées du XVIII[e] siècle sur les origines de la société. La philosophie de ce temps avait nié la sociabilité primitive et naturelle de l'homme et faisait naître la société d'une convention, d'un contrat. C'est la doctrine de Rousseau, et c'était cette doctrine qui servait de thème aux premières discussions du Cercle social et aux discours de l'abbé Fauchet. Il fit voter par le club les propositions suivantes : « L'homme est un être aimant par nature,

[1] Cette attaque à Voltaire attira à Fauchet de vives réponses. Anacharsis Clootz le défendit dans *la Bouche de fer;* Charles Villette répondit dans les *Révolutions de Paris.*

fait pour s'associer à ses semblables. — La législation qui contrarie ce penchant est contraire à la nature; c'est une dissociation plutôt qu'une société. — L'état civil ne doit être que la continuation et la progression de l'état de nature. — Il n'y a pas de passage de la nature à la société. — Toutes les conventions et tous les vrais avantages de l'état civil ne font qu'élever l'homme à la hauteur de la nature.» Ce ne sont pas là de si mauvaises doctrines; c'est la défense de la vieille définition d'Aristote : L'homme est un animal social. Mais bientôt l'orateur est entraîné sur un terrain plus glissant; et sa philanthropie tend à se confondre avec ce que nous appelons socialisme, lorsqu'il vient à demander qu'à côté des lois en faveur de ceux qui possèdent. les législateurs veuillent bien en faire « en faveur de ceux qui n'ont rien [1] ».

Fauchet nous apprend d'ailleurs qu'il y avait alors deux sortes de francs-maçons. Les uns sont des amis sincères et sûrs de l'humanité; ils n'aspirent qu'au bonheur d'une régénération universelle et tendent à ce noble but par des moyens pacifiques. Les autres sont les plus dangereux des hommes, non dans leur but, mais dans « leurs moyens ». Pour ceux-ci, « des destructions terribles, de grandes ruines » paraissent nécessaires pour élever « le temple de la concorde et de l'harmonie ».

[1] Le sage Malouet lui-même, dans la Constituante, proposait quelque chose de semblable; il disait aussi que « les lois de ceux qui n'ont rien sont encore à faire. » On voit combien ces idées étaient alors vagues et confuses.

Les *illuminés* d'Allemagne, dont Weissaupt était le chef[1], paraissent être ceux auxquels Fauchet fait allusion dans ce passage. Quant à lui-même il était évidemment au nombre des pacifiques et des modérés. Il proteste contre l'accusation de « loi agraire » qui était portée contre lui[2]. Il dit que « les lois de partage sont toujours portées à « l'excès, » qu'il n'y en a jamais eu qui n'aient violé la nature et le droit; qu'il ne faut pas tenter d'établir l'ordre social « par le bouleversement des propriétés. » Il va jusqu'à appeler ces sortes de lois « un brigandage législatif. » En un mot, « les lois de réparation » ne peuvent s'établir qu'avec de grandes mesures et « des progressions attentives. » Malgré toutes ces réserves, Fauchet n'en indique pas moins clairement quel doit être le but des lois civiles. C'est dit-il, « d'assurer le domaine d'existence à tous les membres de la société. » Il croyait trouver dans la déclaration des droits des États-Unis d'Amérique ce que nous avons appelé depuis le droit au travail. Son principe est « qu'il faut que tout le monde vive, que tous aient quelque chose, sans que personne ait rien de trop : » maxime empruntée à Jean-Jacques et dont Babeuf fit plus tard la base de sa doctrine. Pour

[1] Anacharsis Cloots lui-même se défiait alors des *illuminés* d'Allemagne, car Fauchet lui écrit (10 octobre 1790) : « J'ai autant d'éloignement que vous pouvez en avoir pour les *illuminés* d'Allemagne, de Prusse ou d'ailleurs; mais je suis convaincu qu'ils dénaturent la maçonnerie. »

[2] Il avait été dénoncé au comité de recherches comme demandant la loi agraire.

arriver à l'exécution d'un plan aussi vague, Fauchet indiquait non moins vaguement comme moyens les lois de succession et de mariage, et se croyant suffisamment justifié contre les accusations de loi agraire par les précautions précédentes : « Voilà, disait-il, comme je suis un incendiaire ! voilà comme je menace la propriété ! » Mais en même temps il ajoutait ces paroles fort peu pacifiques : « Quel est le scélérat qui voudrait voir continuer un régime infernal, où l'on compte par millions les misérables et par douzaines les insolents qui n'ont rien fait pour avoir tout[1] ? » Ainsi se combattaient dans cette imagination désordonnée, les vagues et violentes revendications avec la modération d'une âme douce et généreuse.

Le socialisme, dans l'abbé Fauchet. peut encore s'appeler un socialisme chrétien. Cependant le caractère panthéistique commence à paraître dans l'un de ses discours (t. VII, *Discours*). On trouve aussi çà et là dans *la Bouche de fer* des traces informes de panthéisme[2]. Cependant, le vrai représentant du socialisme panthéistique et cosmo-

[1] Il ne faut pas oublier, pour être juste, que ces sortes de déclamations étaient alors de tous les partis. L'abbé Maury, l'orateur du côté droit, parlant des créanciers de l'État, les appelait « des sangsues qui dévorent le sang du peuple ».

[2] Voici, par exemple, des vers détestables, mais curieux pour le sens :

L'Esprit divinisé se conçoit, s'éternise,
Remonte vers les cieux, par les cieux aimanté,
L'homme est Dieu : Connais-toi ! Dieu, c'est la vérité !
(*Bouche de fer*, n° 14.)

polite est le célèbre Anacharsis Clootz, « l'apôtre du genre humain ». Clootz se rattache à *la Bouche de fer*, avec laquelle il eut quelques communications. Les deux traits principaux des doctrines d'Anacharsis Clootz sont : le panthéisme et le cosmopolitisme [1]. C'est un panthéisme humanitaire, semblable à celui dont on a vu tant d'exemples dans notre siècle : « Ma secte, disait-il, n'est autre chose que le genre humain... Le peuple est le souverain du monde. *Il est Dieu*. Quant à l'univers, il est parfait et éternel. — Nous ne mourrons jamais; nous transmigrerons toujours... Cette doctrine est un peu plus gaie que celle du père Satan. » Au fond, ce panthéisme n'est qu'athéisme : « En ajoutant un incompréhensible *theos* à un incompréhensible *cosmos*, vous doublez la difficulté. » Le vrai fond de la théorie de Clootz, c'est le cosmopolitisme révolutionnaire : il est le fondateur de l'internationalisme moderne, le grand précurseur de la Commune. Paris devait être, selon lui, l'instrument de la révolution universelle : « Le point d'appui qu'Archimède cherchait pour enlever la terre, vous, mes frères, vous le trouverez en France pour renverser les trônes. Paris est une assemblée nationale par la force des choses. C'est le *Vatican de la raison*. » On voit que la doctrine

[1] Les principaux ouvrages de Clootz, devenus très rares et que M. Louis Blanc a trouvés au British Museum (*Bibliothèque historique de la Révolution*, 775), sont : *Bases constitutionnelles de la république du genre humain; — la République universelle; — Appel au genre humain.*

de Clootz, très vague d'ailleurs au sujet de la propriété, appartiendrait plutôt déjà au socialisme démagogique et anarchique ; mais elle se rattache à la franc-maçonnerie et à l'illuminisme allemand par le sentiment humanitaire, et elle nous montre la transformation du socialisme demi-chrétien de l'abbé Fauchet en un socialisme panthéiste et athée.

CHAPITRE II

LE SOCIALISME ANARCHIQUE

Nous désignerons sous le nom assez vague de *socialisme anarchique* un ensemble confus d'attaques plus ou moins violentes, sans doctrine, et inspirées uniquement par la passion et par la haine, non pas précisément contre la propriété, mais contre la richesse, et qui se réduisent toujours à la vieille et éternelle querelle du riche et du pauvre. Rien de plus monotone; les noms seuls et les circonstances varient, et c'est le nombre de ces documents qui en fait l'importance.

Dès le commencement de la Révolution, on voit paraître des pamphlets et des écrits divers d'un caractère menaçant[1]. Dans les *Quatre Cris d'un patriote*, on demande à quoi peut servir une constitution « pour un peuple de squelettes; » on demande que l'on force le riche à employer les

[1] Voir Levasseur, *Histoire des classes ouvrières*, t. III, p. 90.

bras de ses concitoyens que le luxe dévore ; on menace « d'une insurrection terrible et peu éloignée de vingt millions d'indigents sans propriétés ». D'autres pamphlets, par leurs titres seuls, indiquent assez l'esprit qui les anime : *le Cahier du quatrième ordre ; le Cahier des pauvres*. Dans ce dernier écrit, on demandait que « les salaires ne fussent plus calculés d'après les maximes meurtrières d'un luxe effréné ou d'une cupidité insatiable ; que la conservation de l'homme laborieux ne fût pas pour la constitution un objet moins sacré que la propriété du riche ; — qu'aucun homme laborieux et utile ne pût être incertain de sa subsistance dans toute l'étendue du territoire. » On cite encore un *Catéchisme du genre humain*, dénoncé par l'évêque de Clermont au comité des recherches. Il y était dit que « le mariage était la propriété de la femme par l'homme, propriété aussi injuste que celle des terres ; » et l'on y demandait le partage des biens et la communauté des femmes[1].

Parmi les pamphlets de ce genre[2], il en est un curieux et assez piquant intitulé : *Je perds mon état, faites-moi vivre*. Ce pamphlet contient en apparence la pure doctrine du communisme. Mais nous nous demandons si le vrai sens en est le sens apparent que nous venons d'indiquer, ou s'il n'y

[1] Buchez, *Histoire parlementaire de la Révolution*, t. III, p. 283.

[2] Amédée Le Faure, *Le Socialisme pendant la Révolution*. M. Le Faure considère ce pamphlet comme une œuvre socialiste. Nous ne sommes pas de cet avis.

faudrait pas voir plutôt un pamphlet royaliste, protestant par une démonstration par l'absurde, et d'une manière ironique, contre les destructions de l'assemblée Constituante : « Faites un partage des terres, y est-il dit ; vous m'enlevez ce qui me tenait lieu de propriété ; donnez-moi de la terre. » N'était-ce pas comme si l'on eût dit : Toute atteinte à la propriété va droit au communisme ? « Au lieu d'une terre, j'ai acheté une charge ; la belle raison pour être ruiné ! Je pouvais faire des fagots ; j'ai appris la bijouterie ; donc je dois mourir de faim ! » N'était-ce pas dire qu'en frappant le luxe on frappait la propriété de ceux qui en vivent ? C'est là plutôt, à notre avis, une protestation contre les ruines faites par la Révolution qu'un appel au socialisme. C'est ce qui se voit encore dans le dilemme suivant : « Tout est-il à votre disposition, donnez de quoi vivre à tout le monde. Si vous ne pouvez pas disposer de tout, pourquoi de ma chose plutôt que de celle de mon voisin ? Je gagnais avec le duc, le marquis et le baron. C'était là ma fortune. Vous dites que la propriété est inviolable. Pourquoi prenez-vous les biens du clergé ? Laissez-moi mon état ; c'est aussi ma propriété ! » Une fois que la propriété a été atteinte dans quelques-uns, elle est menacée chez tous : « Transportez-vous à Sparte ; faites des lots et renouvelez-les tous les ans [1]. Nous sommes frères par la nature ; nous devons l'être

[1] Le prétendu partage des terres à Sparte a joué un grand rôle dans les théories sociales de la Révolution. On trouvera la réfutation de cette opinion historique dans un mémoire

par la fortune. » Cette conclusion, communiste en apparence, n'est donc pas, selon nous, la vraie conclusion de l'auteur. Ce n'est qu'une réfutation indirecte des décrets de l'assemblée Nationale contre les droits féodaux, les dîmes, la vénalité des charges et les biens du clergé.

Parmi les représentants les plus notoires d'un socialisme sauvage, sans principes et sans idées, il est assez naturel de rencontrer Marat, l'ami du peuple. La question sociale n'est pas difficile pour lui : « Ou il faut étouffer les ouvriers, disait-il, ou il faut les nourrir. — Mais à quoi voulez-vous les employer? — Employez-les comme vous voudrez. — Avec quoi les paiera-t-on? — Avec les appointements de M. Bailly. » (*Ami du peuple*, 28 mars 1790.) On connaît cette célèbre invitation au pillage, qui fut l'occasion de son arrestation à la Convention : « Quand les lâches mandataires du peuple encouragent au crime par l'impunité, on ne doit pas trouver étrange que le peuple se fasse lui-même justice... Le pillage de quelques magasins à la porte desquels on pendrait les accapareurs mettrait fin à leurs malversations. » (25 février 1793.) — Un boulanger avait été pillé et massacré par le peuple. Marat avouait qu'il ne fallait pas applaudir à cette exécution « barbare; » mais il ajoutait : « C'est un mal pour un bien... le lendemain de sa mort, on avait aisément du pain, grâce à la peur qui a saisi

remarquable et décisif de M. Fustel de Coulanges, lu à l'Académie des sciences morales et politiques (janvier 1880).

ses chers confrères. » Ce n'est pas que Marat n'eût quelquefois d'assez bonnes idées. Ce qu'il dit par exemple sur le cours forcé des assignats (17 avril 1790) s'est trouvé parfaitement vérifié : « Ou l'on aura confiance, ou l'on n'aura pas confiance, disait-il; si l'on a confiance, il est inutile de les forcer; si l'on n'y a pas de confiance, ils tomberont dans un discrédit funeste. *Ce sera le système de Law ressuscité.* » Son esprit confus et mal équilibré le fait quelquefois prendre parti pour les mesures réactionnaires. Il est contre la vente des biens du clergé, et, comme le côté droit, il défend le droit des pauvres. Il est contre l'abolition des maîtrises et des jurandes, et demande des preuves de capacité : « Dans vingt ans, dit-il, on ne trouvera pas à Paris un ouvrier qui sache faire un chapeau ou une paire de souliers. » (17 mars 1791.) Il va jusqu'à dire que « les ouvriers sans talents ne doivent jamais devenir maîtres. » D'un autre côté, il ne tarit pas en divagations déclamatoires contre les « sangsues du peuple » et les fripons qui « s'engraissent de ses sueurs et qui boivent son sang dans des coupes d'or. » — « Dieu des armées, s'écrie-t-il dans un mouvement d'éloquence sauvage, si jamais je désirais un instant me saisir de ton glaive, ce serait pour *rétablir les saintes lois de la nature.* »

Faut-il maintenant compter parmi les socialistes, Chaumette pour avoir demandé que l'on plantât tous les jardins de Paris en pommes de terre et qu'on interdît la fabrication des pâtés parce que le peuple manquait de pain? Devons-nous appeler

socialiste la proposition qui fut faite à la Convention d'un « carême révolutionnaire », proposition appuyée par le boucher Legendre pour des raisons professionnelles, et qui demandait qu'on protégeât la viande de boucherie comme on protège le gibier, dans l'intérêt de la reproduction : « On mange, disait-il avec indignation, le père, la mère et l'enfant! », ou encore la proposition d'un abonné dans le journal de Brissot, *le Patriote*, qui demande l'abolition des successions collatérales et l'exemption d'impôts sur le strict nécessaire[1]; celle de Lequinio (*Richesse de la République*, 1792), qui demande que « les marais desséchés soient divisés entre les travailleurs »; celle de la Vicomterie (*la République sans impôts*), qui demande la suppression de l'impôt forcé, les fonctions du gouvernement devant s'accomplir par des associations libres? Ce sont là des rêves assez innocents. Mais on ne méconnaîtra pas les caractères du socialisme anarchique dans ces paroles de Chaumette : « Nous avons détruit les nobles et les capets; il nous reste encore une aristocratie à renverser, celle des riches »; ou dans ces paroles du lyonnais Chalier, dont l'imagination exaltée et extravagante avait séduit Michelet[2] : « Riches insouciants qui ronflez sur l'ouate, réveillez-vous, secouez vos pavots; la trompette sonne! Aux armes! Vous vous frottez les

[1] Buchez, t. XXII, p. 319.

[2] Michelet, *Histoire de la Révolution*, t. VI, p. 187. — Voir aussi sur Chalier, *Mémoires sur Lyon*, par l'abbé Guillon, p. 445.

yeux, vous bâillez. Il vous en coûte de quitter cette couche parfumée, cet oreiller de roses? — Est-ce un crime de goûter des plaisirs légitimes? — Oui, tout plaisir est criminel quand les sans-culottes souffrent. » Tallien, également, le héros de Thermidor, eut aussi son moment de socialisme. Il voulait « l'égalité pleine et entière; » il proposait « d'ameuter la misère contre le superflu dangereux de l'opulence; » enfin il demandait qu'on envoyât au fond des cachots les propriétaires, qu'il appelait les *voleurs publics*, « afin que le peuple pût jouir de l'aisance qu'il avait méritée par son énergie et par ses vertus[1]. » Dans *les Révolutions de Paris* (nos 81, 82), Loustalot tenait un langage semblable : « Ce sont les pauvres qui ont fait la Révolution; mais ils ne l'ont pas faite à leur profit » ; et il annonçait avant dix ans « une révolution qui aurait pour objet les lois agraires ». Un autre révolutionnaire. Prudhomme (*Révolutions de Paris*, septembre 1792), détournait les pauvres du pillage en disant que le moment n'était pas encore venu : « Et vous, honorables indigents, disait-il, apprenez que la saison n'est pas venue de frapper l'aristocratie des riches. Un jour viendra, et il n'est pas loin, ce sera le lendemain de nos guerres; un jour, le niveau de la loi réglera le niveau des fortunes. » Enfin l'hébertisme, condamné pour cause d'athéisme et de démagogie, n'était pas exempt de tendance au

[1] Tallien, cité par Babeuf, dans *la Tribune du peuple*, no 35.

communisme, comme on le voit par cet article de la Déclaration des droits, opposée à celle de Robespierre et portée au club des jacobins : « Les sans-culottes reconnaissent que tous les droits dérivent de la nature. Les droits naturels des sans-culottes consistent dans la faculté de se reproduire, de s'habiller et de se nourrir et dans la jouissance et *l'usufruit* des biens de la terre, notre mère commune[1]. » Dans certains écrits, on voit attaquer le droit à l'oisiveté : « Je pose en principe, dit un membre fort inconnu de la Convention nationale, Fr. Dupont, que nul individu dans la République ne doit exister sans travailler. » Le même demandait que « l'oisiveté et l'ignorance fussent déclarées des délits » et que tout citoyen fût tenu « d'exercer un art ou une profession. » Dans un journal qui ne passe pas pour trop révolutionnaire, *l'Ami des lois*, on rencontre la doctrine si chère aux socialistes les plus récents, à savoir que chacun doit être copropriétaire de son produit : « Pourquoi celui qui travaille le fer avec lequel le laboureur ouvre le sein de la terre, celui qui bâtit la maison qu'il habite, celui qui file et tisse la toile et le drap dont

[1] Buchez., t. XXVI, p. 107. On remarquera qu'il y eut alors quatre projets différents de déclaration des droits : 1° celle de Condorcet et des girondins, qu'on discutait encore lors du 31 mai ; 2° celle de Robespierre, opposée à celle-là et renvoyée au comité de constitution ; 3° celle des hébertistes, dont nous venons de citer un fragment ; 4° celle de 93, qui fut votée après le 31 mai, et qui est très différente, nous le verrons, de celle de Robespierre et aussi de celle de Condorcet.

il se couvre, n'aurait-il pas droit aux fruits du champ qu'il cultive? Ne deviennent-ils pas copropriétaires de ce champ par l'avance qu'ils lui font des travaux dont il ne peut se passer? » Et le même article concluait que « la propriété n'est qu'une règle d'ordre et de convenance ».

Les deux documents de ce temps les plus étendus qui témoignent d'un socialisme quelque peu systématique, quoique encore des plus grossiers, sont d'une part le discours d'Armand (de la Meuse) au club des Jacobins, et de l'autre une *Instruction* contresignée par Fouché et Collot d'Herbois après la prise de Lyon et adressée à tous les comités révolutionnaires [1]. Le discours d'Armand (de la Meuse) pose avec une certaine précision le problème social ; il anticipe sur Babeuf et sur les socialistes modernes. Il ne suffit plus de faire la révolution dans les esprits; il faut la faire « dans les choses ». — « Libre aux beaux esprits de s'enivrer de liberté et d'égalité ». Il ne s'agit plus d'égalité devant la loi : c'est là « une séduction politique » ; c'est « une égalité mentale » dont le pauvre jouissait tout aussi bien dans l'état de nature. Mieux valait pour lui y rester, disputant sa subsistance dans les forêts ou au bord de la mer [2]. L'orateur

[1] Le discours d'Armand (de la Meuse) est rapporté dans *le Socialisme pendant la Révolution*, de M. Amédée Le Faure. L'Instruction se trouve dans les *Mémoires pour servir à l'histoire de Lyon*, de l'abbé Guillon, t. II, p. 359.

[2] On reconnaît ici les quatre droits naturels de Ch. Fourier : le droit de chasse, de pêche, de cueillette et de pâture.

laissait en suspens la question de savoir si, en droit naturel, il peut y avoir des propriétaires, et si tous les hommes n'ont pas un droit égal à la terre et à ses productions. Mais sans résoudre cette question (et l'on voit bien qu'au fond elle est résolue), il reproche aux assemblées républicaines de n'avoir pas marqué les limites du « droit de propriété ». Ce n'était là cependant encore qu'un discours sans action pratique. Il n'en est pas de même des principes émis ou autorisés par le célèbre Fouché, futur duc d'Otrante, qui, à deux reprises, à Anvers et à Lyon, a ouvert la voie à ce que l'on a appelé depuis la révolution sociale. Voici, par exemple, l'arrêté pris à Anvers, quand il y était à titre de proconsul (2 septembre an II) : « Considérant, disait-il, que l'égalité ne doit pas être une illusion trompeuse, que tous les citoyens doivent avoir un droit égal aux avantages de la société, — arrête : Tous les citoyens inférieurs, les vieillards, les orphelins indigents seront logés, vêtus et nourris aux dépens des riches; les signes de la misère seront anéantis; la mendicité et l'oisiveté seront proscrites; il sera fourni du travail aux citoyens valides ». Cependant, ceux qui cherchent les choses au-dessous des mots verront facilement que, dans cet arrêté, les considérations les plus révolutionnaires ne servent après tout qu'à colorer des mesures très simples et très ordinaires, semblables à celles que prennent tous les gouvernements en temps de misère, ou dans un un intérêt d'ordre public. Ce sont des mesures d'assistance publique, des mesures contre la men-

dicité, car à quoi reconnaîtra-t-on l'oisiveté? enfin des promesses vagues de travail. Les principes de l'arrêté appartiennent bien à l'école du socialisme, mais d'un socialisme encore assez vague et passablement innocent. Il n'en est pas de même de l'*Instruction sur Lyon* [1], c'est l'expression du socialisme le plus sauvage et le plus haineux. L'antithèse banale et déclamatoire du pauvre et du riche est développée avec complaisance et diffusion : « Ils ont vu, disent-ils, que celui dont les mains robustes donnaient du pain à leurs concitoyens souvent en manquait lui-même, et l'arrosait de ses larmes plus que de ses sueurs... Ils ont vu dans les maisons de la richesse, de l'oisiveté et du vice tous les raffinements d'un luxe barbare; ils ont vu prodiguer l'or aux sangsues du peuple, à des scélérats couverts d'opprobre et engraissés de la substance des malheureux ». S'adressant aux riches, on leur disait : « Vous avez osé sourire avec mépris à la dénomination de sans-culottes; vous avez eu du superflu à côté de vos frères qui mouraient de faim ». Suivant les auteurs de la circulaire, le moment était venu de faire un nouveau pas dans la révolution, un nouveau changement, « une révolution *totale.* » En conséquence, on établissait une taxe sur les riches. Il ne s'agissait plus

[1] Cette Instruction n'est pas précisément l'œuvre de Fouché et de Collot-d'Herbois. Elle est l'œuvre de la *Commission temporaire de surveillance républicaine* (Duhamel, président; Perrotin, vice-président; Vert, procureur-général). Mais elle a été *approuvée* par Fouché et Collot-d'Herbois.

« d'exactitude mathématique, » ni de scrupule timoré. — « Agissez en grand; en effet, tout superflu est une violation du droit du peuple. » Quel est ce superflu? Ce sont : « des amas ridicules de draps, de chemises, de serviettes, de souliers. De quel droit garderait-on dans son armoire ces vêtements superflus? » Ce ne sont pas seulement ces objets utiles, mais surabondants, qu'il faut requérir; ce sont encore « ces métaux vils et corrupteurs que dédaigne le républicain; » en conséquence, « ils doivent s'écouler dans le trésor national. »

Parmi les personnages importants de la Révolution, il y en avait un qui, bien avant 1789, avait écrit un livre contre la propriété, et qui depuis, revenu à des idées plus sages, fut assez embarrassé de se défendre contre ceux qui le lui reprochaient. C'est encore là un épisode curieux de l'histoire de la propriété pendant la Révolution.

C'est en 1778 ou 1780 que Brissot de Warville avait publié le livre intitulé : *Recherches philosophiques sur la propriété et sur le vol.* Cet ouvrage, écrit sans aucun talent, comme tous ceux de Brissot [1], n'a d'autre mérite que l'audace brutale des principes et l'intempérance sans limites des conclusions. Veut-on savoir ce que c'est que la propriété? le voici : « Tous les corps vivants ont le droit de se détruire les uns les autres : voilà ce qu'on appelle propriété. C'est la faculté de détruire un

[1] Un autre ouvrage de Brissot, intitulé *la Vérité*, est la pauvreté même.

autre corps pour se conserver soi-même. » Quel est le titre de ce droit? « C'est le besoin. » Ainsi entendue, la propriété est une loi universelle de la nature. Non seulement les hommes, mais les animaux et les végétaux eux-mêmes sont propriétaires. Pour soutenir ce paradoxe, Brissot entre dans la métaphysique et se croit obligé de défendre la thèse de la sensibilité végétale. La propriété étant fondée sur le besoin, elle s'étend aussi loin que le besoin lui-même, et par conséquent elle s'étend à tout, et le droit est réciproque : « L'homme a droit sur le bœuf, le bœuf sur l'herbe et l'herbe sur l'homme. C'est un combat de propriétés. » De là une question incidente : L'homme a-t-il le droit de se nourrir des végétaux? A-t-il le droit de se nourrir d'animaux? Enfin Brissot va jusqu'à poser cette question : L'homme a-t-il le droit de se nourrir de chair humaine? Le droit à l'anthropophagie est sinon énoncé, au moins indiqué comme la conclusion de cette affreuse discussion. Bref, le droit de propriété est universel, non exclusif. C'est là « la vraie propriété, la propriété sacrée ». La possession ne fonde aucun droit. « Si le possesseur n'a aucun besoin et si j'en ai, voilà mon titre qui détruit la possession. » S'il y a besoin de part et d'autre, « c'est une affaire de statique »; en d'autres termes, c'est le droit du plus fort. Ce droit primitif est universel et inaliénable. Car ou celui qui l'aliénerait aurait des besoins, ou il n'en aurait pas. S'il en a, il viole la loi de la nature en vendant son droit : s'il n'en a pas, que peut-il

vendre n'ayant pas de besoins? Rien; car il n'est maître de rien. S'il en est ainsi, nul n'a jamais eu le droit de s'approprier quoi que ce soit à l'exclusion des autres. De là un renversement de toutes les idées reçues sur le vol et la propriété. Dans l'état naturel, « le voleur, c'est le riche. *La propriété exclusive est un vol.* » Au contraire, dans la société, on appelle voleur celui qui dérobe le riche : « Quel bouleversement d'idées! » On voit par ces textes que le célèbre axiome de Proudhon ne lui appartient pas [1]. L'a-t-il emprunté à Brissot, en vertu du droit naturel que chacun a droit à tout, ou l'a-t-il trouvé une seconde fois? Nous ne pouvons répondre à cette question. Mais la priorité de Brissot est incontestable. Il semble hésiter un instant devant les conséquences possibles des principes précédents : « Ce n'est pas, dit-il, qu'il faille autoriser le vol; mais ne punissons pas si cruellement les voleurs ». Soit; mais ce n'est là qu'une réserve passagère, et dont aussitôt la conséquence vraie, inévitable, éclate sans aucune restriction : si l'homme conserve (comme on l'a vu) le privilège ineffaçable de la propriété, ceux qui en sont privés sont les maîtres d'exiger des autres propriétaires de quoi remplir leurs besoins. « Ils ont droit sur ces richesses; ils sont maîtres d'en disposer en pro-

[1] C'est, croyons-nous, M. Sudre, qui, dans son *Histoire du communisme* (1849). a le premier fait connaître le livre de Brissot et l'origine du mot de Proudhon. La *Biographie universelle* ne cite pas même l'ouvrage de Brissot dans sa partie bibliographique.

portion de ces besoins. » La force qui s'oppose à leur droit n'est que « violence. » On voit qu'il ne s'agit plus même ici d'une réforme légale de la propriété : car toute réforme, fût-elle communiste, porterait atteinte au droit primitif et inaliénable de chacun. Il ne s'agit plus ici que du droit au vol. C'est le dernier degré de la sauvagerie et de l'anarchie.

On comprend, après la lecture de ces textes, combien Brissot, devenu sous la Convention un personnage important et l'un des chefs du parti modéré (il avait voté contre la mort du roi), combien, dis-je, il dut être embarrassé, et combien le souvenir de cet écrit insensé dut lui être à charge. Ses adversaires royalistes ne lui épargnaient point ce souvenir. Il fut attaqué dans le *Journal de Paris* (le journal d'André Chénier, de de Pange, de Roucher), le 6 mai 1792 [1]. Il n'était pas difficile de faire voir ce que de telles doctrines avaient de subversif et de périlleux dans les circonstances d'alors. Brissot essaya de se justifier, mais, il faut l'avouer, par d'assez mauvaises raisons. Il se plaint qu'on ait appliqué à l'état social ce qu'il avait dit de l'état de nature; — que l'on ait supprimé les passages où il condamnait le vol; — qu'on lui impute un pamphlet inconnu et oublié, paru en 1778, pour en conclure qu'il veut bouleverser la société en 1792; — qu'on ait choisi pour réveiller le souvenir

[1] L'auteur était l'abbé Morellet. On le retrouve dans ses *Mélanges* (t. III, p. 294).

de ce pamphlet le moment où l'on ne cesse d'alarmer les Français sur le respect des propriétés. L'abbé Morellet répliqua d'une manière victorieuse : La distinction de l'état de nature et de l'état social ne signifie rien, puisque l'auteur déclare que le droit primitif est inaliénable, que la renonciation en serait nulle, que nul ne serait tenu de l'observer ; — l'inconséquence et l'incohérence dont l'auteur se targue pour se défendre ne sont que des extravagances de plus ; — M. Brissot avait déjà trente-quatre ou trente-six ans en 1778 ou 1780 [1] ; ce livre n'est donc pas un ouvrage de jeunesse ; — enfin, on ne pouvait choisir une époque plus opportune que celle de l'anarchie sociale où était la France pour signaler les doctrines de ceux qui tiennent le timon.

Les faits précédents suffisent à faire la part du socialisme anarchique et démagogique pendant la Révolution. Beaucoup d'autres documents analogues pourraient être recueillis, mais deviendraient insipides par la répétition monotone des mêmes idées. Passons maintenant à ce qu'on pourrait appeler le socialisme officiel et gouvernemental, ou plutôt cherchons s'il y en a eu un.

[1] Morellet paraît douter que ce livre soit de 1778 ; il indique la date de 1780. Brissot peut avoir reculé la date pour se rajeunir et faire paraître l'ouvrage plus innocent.

CHAPITRE III

LE SOCIALISME DOCTRINAIRE EN 93

Nous appelons du nom de socialisme officiel ou doctrinaire celui qui a pu avoir sa part dans le gouvernement révolutionnaire et qui s'est présenté sous l'apparence d'une doctrine. On s'en est beaucoup exagéré l'importance. MM. Buchez et Louis Blanc ont cru à une Convention communiste et socialiste, ayant eu le pressentiment et même le dessein d'une révolution sociale, qui devait modifier profondément les bases de la propriété. M. Edgar Quinet a réfuté cette théorie dans son livre sur la Révolution. L'examen des faits doit nous apprendre qui a raison dans ce débat. Nous considérerons surtout la doctrine de ceux qui ont eu la plus grande part dans le gouvernement de cette époque : Saint-Just, Barère et Robespierre, et de quelques autres conventionnels influents.

De ces différents personnages, Saint-Just est celui qui s'est le plus approché de ce que nous

appelons socialisme ou communisme. Mais il faut distinguer dans Saint-Just deux formes de socialisme : l'un utopiste et purement littéraire, exposé dans son écrit sur *les Institutions républicaines;* l'autre pratique et plus ou moins explicite, qui ressort de ses discours à la Convention.

Les Institutions républicaines de Saint-Just sont une utopie sans aucune originalité, qui vient s'ajouter à toutes celles du même genre : *la République* de Platon, l'*Utopie* de Thomas Morus, *la Cité du soleil* de Campanella, la *République de Salente* de Fénelon, *le Code de la nature* de Morelly. C'est une conception enfantine d'un ordre social imaginaire, plus ou moins calquée sur la fausse idée que l'on se faisait alors de Lacédémone, et qui n'a d'autre trait distinctif que le ridicule. C'est ainsi, par exemple, qu'il prescrit, contre la loi des climats, « que les enfants devront être vêtus de toile dans toutes les saisons ». C'est ainsi que, considérant la chair des animaux comme un luxe corrupteur, il exige que « les enfants ne vivent que de racines, de fruits, de légumes, de laitage, de pain et d'eau ». Quant aux adultes, ils ne devront manger de viande que trois jours par décade. Il méprise l'éloquence, et, comme les Lacédémoniens, il veut qu'on institue « un prix de laconisme », prix qui devait être décerné à celui qui aurait prononcé « une parole sublime ». Il prétend qu'un peuple vertueux et libre ne peut être qu'agriculteur, « qu'un métier s'accorde mal avec le véritable citoyen ». Tout propriétaire devait rendre

compte tous les ans dans les temples de l'emploi de sa fortune.

Quant à l'organisation de la propriété elle-même, il supprime les successions collatérales et le droit de tester; et il va jusqu'à la loi agraire : « L'opulence est une infamie. Il ne faut ni riches ni pauvres. » Il faut « donner des terres à tout le monde » et détruire la mendicité par la distribution des biens nationaux. Le domaine public n'était établi que pour « réparer l'infortune des membres du corps social ». Il étendait tellement le nombre des indemnités, que ce nombre finissait par comprendre presque tout le monde : par exemple, les soldats mutilés, ceux qui ont nourri leur père et leur mère, ceux qui ont adopté des enfants, ceux qui ont plus de quatre enfants, les vieux époux, les grands hommes et ceux qui se sont sacrifiés pour l'amitié.

Toutes ces conceptions puériles appartiennent, il est vrai, à la pure théorie; mais il est certain que Saint-Just aurait essayé, s'il eût vécu et gouverné plus longtemps, d'en faire passer le plus possible dans la pratique. C'est lui qui, dans ses discours de ventôse, exprimait cette maxime, reprise depuis et invoquée par Babeuf : « Le bonheur est une idée neuve. » De quel bonheur s'agissait-il? « Ce n'est pas celui de Persépolis; c'est celui de Sparte et d'Athènes »; c'est « la volupté d'une cabane », comme si Athènes ne se composait que de cabanes. Dans le même discours, il inaugurait contre les oisifs les accusations re-

nouvelées plus tard par le saint-simonisme : « Obligez, disait-il, tout le monde à faire quelque chose. Quel droit ont dans la patrie ceux qui n'y font rien? » Il demandait expressément sinon le partage des terres, au moins la confiscation des uns au profit des autres : « Les propriétés des patriotes sont sacrées, disait-il; mais les biens des conspirateurs sont là pour tous les malheureux! » Enfin il énonçait cette maxime, qui fut encore un des articles de foi du babouvisme : « Les malheureux sont les puissants de la terre; ils ont le droit de parler en maîtres. »

Ces maximes ne restèrent pas à l'état de pure théorie. Saint-Just les fit traduire en décrets qui furent votés à l'unanimité par la Convention nationale, sans jamais avoir été exécutés [1]. On déclara, par décrets du 8 ventôse, « les propriétés des patriotes inviolables. » On mettait sous séquestre les biens des ennemis de la Révolution; on devait dresser un état des patriotes indigents. Enfin le Comité de salut public était invité à faire un rapport sur « les moyens d'indemniser les uns avec les biens des autres ». C'étaient là des mesures plus révolutionnaires que théoriquement socialistes. La confiscation était une loi sociale qui avait toujours été reconnue dans tous les temps, et le gouvernement royal ne s'était pas fait scrupule de récompenser souvent les uns avec les biens des autres. Tout cela

[1] Ces décrets de ventôse furent l'objet des revendications de Babeuf et le point de départ de son entreprise.

était brutal et violent, mais sans effet pratique : car l'État était trop pauvre et avait trop de besoins pour donner des terres pour rien. Il se contentait de les vendre à bas prix, parce qu'il ne pouvait les vendre cher faute de sécurité; c'est ainsi qu'une nouvelle classe de propriétaires fut créée; mais, en définitive, ce ne furent pas les indigents qui profitèrent de cette aubaine; ce furent ceux qui, ayant déjà quelques économies, osèrent acheter des terres, en courant le risque de la restitution et du châtiment.

Ce fut un autre membre du Comité de salut public, ce fut Barère qui fut chargé de surveiller l'application des décrets de ventôse. Il nous apprend (22 floréal an II) que ces décrets avaient été pris très peu au sérieux; qu'un grand nombre de municipalités étaient en retard; que les autres avaient envoyé des états irréguliers. Les indigents eux-mêmes, bien loin de croire qu'il s'agissait de les enrichir, s'imaginaient qu'on levait ces état pour les envoyer dans la Vendée. Bref, ce rapport de Barère sur l'assistance publique se réduit à indiquer quelques moyens pour interdire la mendicité. Le seul procédé qui dépassât cette mesure, c'était la proposition « d'une répartition ou *adjudication* (il ne s'agit plus de don gratuit), à titre de récompense ou de vente à long terme ». On voit que tout devait aboutir à des ventes de biens nationaux.

Cependant il s'est présenté à la Convention deux questions où elle s'est avancée d'un peu plus près sur le terrain du socialisme. C'est, d'une part, la

question des subsistances et des accaparements, de l'autre, la question du maximum[1]. Il était inévitable que, dans ces deux discussions, des maximes socialistes fussent prononcées, et les résolutions prises avaient elles-mêmes quelque chose de socialiste. Cependant, même dans ces deux cas, il ne faut rien exagérer. Dans la question des subsistances, le débat était entre la liberté du commerce des blés et les restrictions de ce commerce par l'autorité. Or, les restrictions du commerce étaient de tradition dans l'ancien régime; seulement on y joignait ici des sentiments socialistes. Le député Fayo disait que « les pourvoyeurs du peuple français devaient être non les négociants en blés, mais les administrateurs, les législateurs ». Il demandait « de briser les serrures, ou plutôt d'ouvrir les portes des accapareurs ». C'était, disait-on, violer le droit de propriété. « Mais est-il un citoyen qui ait quelque chose à lui quand ses frères meurent de faim? » Il répétait, après les pères de l'église, que « les riches sont les économes des pauvres »; il citait l'exemple des armées affamées en pays ennemi. Devraient-elles respecter « cette prétendue liberté de la propriété »? Robespierre parle dans le même sens. Il dit que « le blé n'est pas une marchandise ordinaire ». Il y a une différence entre le commerce du blé et celui de l'indigo. Toujours même antithèse entre celui qui entasse

[1] Voir sur ces deux questions Levasseur, *Histoire des classes ouvrières*, t. III, chap. IV.

des monceaux de blé et son semblable qui meurt de faim. Il déclarait que « le premier des droits est celui d'exister ». Enfin, tout en accordant, disait-il, aux riches « un profit honnête », il ne voulait leur enlever que le droit « d'attenter à la propriété d'autrui ». Ces doctrines étaient combattues. Un autre membre de la Convention, Lequinio, essaya de défendre des idées plus saines. Il fit remarquer que c'étaient précisément l'agitation, les menaces contre les fermiers, les mesures violentes qui empêchaient le blé de circuler : « Appelez-vous accaparement la réserve des blés? J'avoue que l'accaparement existe. Mais qui le produit? C'est la frayeur. » Il signalait ce fait remarquable que les cris de disette ne venaient pas des départements où le blé manquait, mais de ceux, au contraire, où il était en abondance, parce que là où il manque, on ne parlait pas d'accapareurs. A force d'agitations, on avait fini par étouffer le commerce des grains et stériliser le sol de la République. Le moyen d'empêcher l'accaparement, c'est de favoriser le commerce. Saint-Just vint à son tour se mêler à la discussion. Il y prononça, suivant son usage, un discours incohérent, saccadé, vague et mystérieux, sous forme d'oracles sibyllins, sans aucun sens pratique et même sans aucun rapport avec le sujet. « Tout le monde, dit-il, veut de la république; mais personne ne veut de la pauvreté et de la vertu. La liberté fait la guerre à la morale et veut régner en dépit d'elle. Il faut que le législateur fasse en sorte que le laboureur ne répugne pas à amasser du pa-

pier. Il faut équipoller les signes, les produits et les besoins. Il faut une constitution : on ne peut faire de lois particulières contre les abus; l'abondance est le résultat de toutes les lois. » Au milieu de ces déclamations vagues, il glissait cependant un bon conseil : « Le vice de notre économie étant l'excès du signe, il faut créer le moins de monnaie possible. » Puis il terminait par son *Delenda Carthago :* « Les abus vivront tant que le roi vivra. »

La Convention se déclara contre les accaparements, c'est-à-dire contre la liberté des grains : c'était une erreur économique. Mais il faut reconnaître qu'elle pouvait invoquer en sa faveur de grandes autorités qui n'étaient pas suspectes d'anarchie. Les principes de la Convention en cette circonstance n'étaient autres que les principes mêmes établis par Necker dans son livre sur la *Législation et le commerce des grains*. Ces principes étaient tout aussi bien ceux du protectionisme que du socialisme, deux doctrines si voisines l'une de l'autre. Necker avait écrit son livre contre Turgot à l'époque où celui-ci voulait supprimer en France les douanes intérieures. Il soutenait que le blé était un produit d'une nature particulière qui échappait par son essence même aux lois ordinaires de l'échange. Il mettait en opposition les trois intérêts du propriétaire, du marchand et du peuple. Le propriétaire ne voit dans le blé que le fruit de ses soins; le marchand n'y voit qu'une marchandise; le peuple un élément nécessaire à la consommation; le seigneur invoque la propriété, le marchand la

liberté, le peuple l'humanité. La discussion entraînait Necker jusqu'à sonder l'origine du droit de propriété, et il disait comme Rousseau : « Votre titre de possession est-il écrit dans le code? Avez-vous apporté votre terre d'une planète voisine? Non, vous jouissez par l'effet d'une convention. » Si l'on assujettit le propriétaire à une certaine restriction, ce n'est pas là une violation du droit de propriété; c'en est la condition. La propriété héréditaire est « une loi des hommes »; c'est « un privilège »; un abus de la liberté qui peut aller jusqu'à permettre que la force opprime le faible : or « le fort dans la société, c'est le propriétaire; le faible, c'est l'homme nu sans propriété ». Il affirmait que « les lois prohibitives sont la sauvegarde des pauvres contre le riche ». Necker résumait le conflit du capital et du travail en termes énergiques qui nous scandaliseraient aujourd'hui : « Combat obscur et terrible, disait-il, où le fort opprime le faible, à l'abri des lois, où la propriété accable le travail du poids de sa prérogative. » Et en quoi consistait, suivant lui, cette oppression? « Dans le pouvoir qu'ont les propriétaires de ne donner en échange du travail que le plus petit salaire possible. Les uns donnent toujours la loi; les autres seront toujours contraints de la recevoir. » Il terminait, proclamant le droit à la subsistance : « Quoi! le souverain pourrait contraindre le peuple à exposer sa vie pour la défense de l'État, et il ne veillerait pas à sa subsistance! Il ne modérerait pas l'abus de la propriété envers l'indigent! » On

le voit, il est impossible de méconnaître dans cet ouvrage de Necker le caractère d'un socialisme inconscient[1], sous forme de protectionisme. Après tout, théorie à part, ces maximes restrictives avaient toujours plus ou moins régi, dans la pratique, le commerce des blés. C'était la liberté qui était nouvelle et révolutionnaire; c'est la tradition qui était restrictive : la Convention, en adoptant des mesures de ce genre avec une violence qui était dans son tempérament, ne faisait donc que suivre les errements du passé, bien loin d'ouvrir la voie à une société nouvelle. On ne saurait trop dire que le vrai principe de la Révolution a été la liberté de la propriété[2]. Tout ce qui a été fait contre ce principe est un legs du préjugé : ce n'est nullement le pressentiment d'un ordre nouveau.

Il en est de même des lois sur le *maximum*, auxquelles M. Louis Blanc attribue une grande portée et où il voit « une base scientifique aux relations commerciales », qui devait soustraire la vie du pauvre « au despotisme du hasard ». Le *maximum*, s'il avait pu durer, aurait conduit, suivant lui, à une vaste révolution sociale. Cela est fort douteux; car la question est de savoir si le maximum pouvait durer. On sait d'ailleurs que l'origine du

[1] M. Louis Blanc a très bien vu le caractère socialiste de l'ouvrage de Necker, et dans le tome Ier de son *Histoire de la Révolution*, il lui fait une place importante parmi les précurseurs et les apôtres du principe de fraternité.

[2] Voir notre Introduction sur *la Propriété pendant la Révolution française*.

maximum n'a pas été l'intention de faire une révolution sociale, mais le besoin tout pratique de soutenir le cours des assignats : car comment pouvait-on fixer le prix d'une denrée, sans fixer en même temps celui de toutes les autres? De là un système de plus en plus compliqué, qui devait nécessairement succomber sous ses propres excès. Aussi Barère pouvait-il dire que la « loi du maximum avait été un piège tendu à la Convention, un présent de Londres, d'une origine contre-révolutionnaire ».

M. Louis Blanc, pour prouver la tendance socialiste et humanitaire de la Convention, cite tout ce qu'elle a fait pour les faibles : l'organisation de l'institut des aveugles et de celui des sourds-muets; l'amélioration dans le service des hôpitaux; la restitution des petits engagements au profit des plus pauvres tributaires du mont-de-piété; les décrets rendus en faveur des enfants, vieillards, défenseurs de la famille et de la patrie; l'institution des comités de santé; la protection des enfants abandonnés; l'adoption des orphelins par la patrie; les maisons destinées aux infirmes. Mais toutes ces mesures rentrent dans les mesures d'assistance publique, qui ont été toujours prises avec plus ou moins de zèle par tous les gouvernements. A ce compte, il faudrait conclure de l'établissement des invalides et des enfants trouvés que la révolution sociale a commencé avec Louis XIV. Il en est de même des mesures d'instruction publique et d'encouragement aux sciences que le même auteur cite en faveur de sa thèse.

De tous les membres de la Convention, c'est un des plus modérés, Rabaud Saint-Étienne, qui paraît avoir eu l'idée la plus nette et la plus systématique d'une révolution dans la propriété. Encore n'est-ce que dans un article de journal (*Chronique de Paris*, nº 19)[1] et non dans une proposition publique qu'il a exposé son système. Dans cet article, il visait l'égalité de biens, non par la force, mais par les lois. Il s'agissait d'abord de faire le partage le plus égal des fortunes, et en second lieu de créer des lois pour le maintenir, et prévenir des inégalités futures. Pour ce partage, il y avait à considérer : les différentes espèces de propriétés; les différentes espèces d'industries; les moyens de les répartir; l'étendue du pays; le nombre des citoyens. Toutes ces études faites, le législateur devait régler l'usage des biens de manière à rendre le superflu nuisible, à le faire tourner à l'avantage de celui qui en manque, et aussi à l'avantage de la société. On aurait aussi établi un maximum de fortune. Tous ces effets devaient être obtenus par des lois sur les héritages, les testaments, les dots et les donations. On ne peut sans doute méconnaître ici un plan de socialisme égalitaire; mais ce n'était là qu'une vue individuelle et qui n'eut aucune conséquence. Citons enfin, pour ne rien négliger, le plan d'éducation nationale de Michel Lepelletier, qui propo-

[1] Buchez, t. XXIII, p. 467. L'article de Rabaud-Saint-Étienne fut réfuté par Rœderer dans le *Journal de Paris*, nº 23.

sait d'établir une « taxe des enfants » à l'instar de la taxe des pauvres qui existe en Angleterre.

Pour compléter et épuiser l'étude de la question posée, il nous reste à rechercher quelles ont été sur ce que nous appelons aujourd'hui la question sociale les vues de l'homme le plus important de la Convention, de celui qui fut alors le vrai chef du gouvernement et qui en a la responsabilité devant l'histoire, de Robespierre. Robespierre appartient-il la pure démocratie ou à la démocratie socialiste? Selon MM. Buchez et Louis Blanc, le débat sanglant de la gironde et de la montagne, précédé du grand débat parlementaire sur la déclaration des droits, aurait été dans le fond un combat entre la démocratie purement politique et la démocratie sociale. Les girondins n'auraient eu pour principe que l'idée de liberté; les montagnards avaient un idéal plus élevé dont le mot est fraternité, et c'est dans Robespierre que viendrait se résumer et se condenser cette doctrine. Pour s'en assurer, il suffit de comparer, suivant Louis Blanc, les deux projets de déclaration des droits, l'un de Condorcet, l'autre de Robespierre entre lesquels la Convention eut à se prononcer.

Le projet de Condorcet avait pour caractère de poser le principe de la propriété d'une manière absolue et sans y ajouter aucune restriction. Il établissait que « l'homme est maître de disposer à son gré de ses biens, de ses capitaux, de ses revenus et de son industrie ». C'est ce projet que Robespierre combattit à la Convention et au club des

jacobins [1], et dans ces discours, on peut en effet démêler une tendance incontestable au socialisme. A la Convention il déclarait que « la loi agraire est un fantôme et l'égalité des biens une chimère, » mais il demandait à « compléter » la théorie projetée par Condorcet. Il reprochait aux girondins de n'avoir pas compris que la propriété, comme tous les autres droits, a besoin d'être « limitée ». En conséquence, il proposait quatre articles additionnels qui furent votés aux jacobins et que la Convention renvoya au comité de constitution. Le premier définissait la propriété « le droit de jouir et de disposer *de la portion de biens qui est garantie par la loi* ». Le second déclarait que le droit de propriété est « borné comme les autres » ; dans le troisième il était dit que ce droit « ne peut préjudicier à l'existence de nos semblables », et dans le quatrième que « toute possession qui viole ce privilège est illégitime et immorale ». Il demandait en outre, que la constitution déclarât « que tous les hommes sont frères », que « celui qui opprime une nation est l'ennemi de tous les autres », que « le souverain de la terre est le genre humain ». Enfin, dans le même discours, il proposait que les citoyens indigents « fussent dispensés de contribuer aux dépenses publiques ».

Ce discours, et celui qui fut prononcé par Robespierre aux jacobins à la même époque, étaient

[1] La discussion eut lieu aux Jacobins le 21 avril 1793, et à la Convention le 24 avril.

évidemment une avance faite aux partis extrêmes de la Convention et même aux hébertistes et à Anacharsis Clootz. Comment s'expliquer autrement cette phrase sur « la souveraineté du genre humain » que l'on ne trouve nulle part ailleurs dans les discours de Robespierre? Nous avons vu plus haut quelle a été la déclaration de droits des hébertistes. Pour l'emporter sur eux aux jacobins et pour triompher des girondins à la Convention, il était nécessaire de rompre avec les doctrines de ceux-ci. Mais était-ce bien là la vraie pensée de Robespierre? y est-il resté fidèle et n'a-t-il pas changé de principe avec les circonstances? C'est une conjecture que l'on doit à la sagacité d'Edgar Quinet, et que l'examen des faits vérifie complètement.

En effet, le discours où Robespierre propose de limiter le droit de propriété à la portion de biens garantie par la loi est du 24 avril 1793 : c'est le moment de la grande lutte entre la gironde et la montagne. Il s'agit d'écraser les girondins. Il était donc opportun de dénoncer ceux-ci comme partisans d'un droit de propriété illimité qui, suivant Robespierre, n'était que le droit d'oppression des riches sur les pauvres. Mais la gironde est vaincue; un mois après, la discussion sur la constitution recommence à la Convention. Le projet de déclaration des droits est voté d'enthousiasme le 23 juin : c'est la déclaration de la constitution de 1793. Que sont devenus les articles additionnels de Robespierre? Pas un seul n'est entré dans le projet : il n'est

plus question de portion de biens garantie par la loi; il n'est plus question de propriété bornée. La définition du droit de propriété est des plus correctes, et c'est la définition même de Condorcet, si combattue un mois auparavant [1]. On ne déclara pas non plus que les hommes étaient frères; on ne parla plus de la souveraineté du genre humain. Cependant Robespierre était là, et il était déjà tout puissant. Non seulement il ne se plaignit pas qu'on eût mis de côté toutes ses propositions; mais il rudoya sévèrement le côté droit « de n'avoir pas voté avec enthousiasme ». Comment ne pas voir dans le premier projet de Robespierre une arme de guerre que l'on jette après le combat quand elle est devenue inutile?

Il en est de même du projet d'exemption d'impôts, que nous avons signalé dans son discours du 24 avril. Le 17 juin, après la chute des girondins, deux députés, Levasseur et Ducos, reprennent cette proposition. Cette fois, Robespierre la combat en faisant une vague allusion au discours précédent: « J'ai partagé un moment, dit-il, l'erreur de Ducos; je crois même l'avoir écrit quelque part [2]; mais *j'en reviens aux principes*; et je suis éclairé par le bon sens du peuple, qui sent que l'espèce de faveur

[1] Voici en effet la définition de la propriété dans la constitution de 93 : « Le droit de jouir et de disposer à son gré de ses biens et de ses revenus, des fruits de son travail et de son industrie. » (Déclaration des droits, art. 16.). Où est la différence avec la définition de Condorcet?

[2] C'était dans son discours du mois précédent.

qu'on lui présente n'est qu'une injure. En effet, si vous décrétez que la misère exempte de l'honorable obligation de contribuer aux besoins de la patrie, vous décrétez l'avilissement de la partie la plus pure de la nation. » Il affirmait, avec justesse d'ailleurs, que c'était réduire la classe pauvre au rôle d'ilotes. Rien de plus vrai : mais ces considérations ne l'avaient pas frappé tant qu'il s'agissait de discréditer et d'abattre la gironde. Enfin, dans son projet de constitution Robespierre avait proposé l'impôt progressif; et dans la constitution de 93, on ne trouve plus rien de semblable.

Si maintenant on passe en revue tous les grands discours prononcés par Robespierre depuis qu'il fut devenu un homme de gouvernement, on n'y trouvera plus un seul mot entaché de socialisme. Il posera les principes les plus vagues, le gouvernement par la vertu, la morale substituée à l'égoïsme; il défendra l'existence de l'Etre suprême; surtout il menacera les aristocrates; mais de la propriété, de la misère, des riches et des pauvres, pas un mot. On peut supposer, si l'on veut, d'après les papiers trouvés chez Robespierre et quelques notes citées par Courtois dans son rapport [1], que Robespierre

[1] Buchez, t. XXX, p. 126-127. « Les dangers intérieurs viennent de la bourgeoisie; pour vaincre le bourgeois, il faut rallier le peuple. — Quels seront nos ennemis? — Les hommes vicieux et les riches. — Quand le peuple sera-t-il éclairé? — Quand il aura du pain, et que l'intérêt du riche sera confondu avec celui du peuple. — Quand sera-t-il confondu? — Jamais. » Notons que ces dernières lignes étaient raturées.

nourrissait au fond de son cœur une pensée de haine contre la richesse. Mais quelques-unes de ces notes étaient raturées, et on ne sait quand elles avaient été écrites ; enfin, elles ne concernent que la pensée et non les actes. A en juger ostensiblement, tout porte à croire, d'après les faits précédents, que le socialisme de Robespierre n'a été qu'une opinion de circonstance, mais qu'il n'a pas voulu en faire une doctrine de gouvernement.

Cela est vrai de la Convention tout entière. Toutes les paroles que nous avons citées sont en général des déclamations vagues et isolées, non suivies d'effet. Loin d'avoir la pensée de porter atteinte à la propriété, la Convention avait décrété la peine de mort contre quiconque proposerait la loi agraire (17 mars 1793). Aussi ne doit-on pas s'étonner de voir un conventionnel, Baudot, dont Edg. Quinet a eu entre les mains les mémoires manuscrits, protester contre l'accusation de communisme et de loi agraire portée contre la Convention : « La Convention nationale, disait Baudot [1], n'avait pas sur la propriété une autre opinion que celle du code civil; elle a toujours regardé la propriété comme la base de l'ordre social. Je n'ai jamais entendu aucun membre de cette assemblée prononcer une parole ou faire une proposition contraire à ce principe. » — « J'étais opposé à Robespierre, dit-il encore, parce que je n'ai jamais vu en lui un but déterminé. Il parlait

[1] Cité par Quinet (*la Révolution*, t. II, p. 93).

sans cesse de vertu et de bonheur du peuple. Mais ce sont là des mots d'une bien grande étendue. On ne voyait pas où il en voulait venir. » Il y a sans doute exagération à dire qu'on ne trouverait pas dans la Convention une seule parole contre la propriété ; mais ce ne sont que des mots ou des actes isolés, le plus souvent de simples divagations déclamatoires. La doctrine officielle, publique, effective, de la Convention a été la doctrine de la propriété individuelle. Le communisme systématique n'avait été soutenu par personne avant Babeuf. C'est en lui qu'il faut étudier cette doctrine ; c'est avec lui que commencent ces projets de révolution sociale qu'on a vus si souvent se renouveler depuis.

LIVRE II

LE COMMUNISME AU XVIIIe SIÈCLE ET LA CONSPIRATION DE BABEUF

La République de Platon a-t-elle eu quelque influence sur le socialisme moderne? On ne serait pas tenté de le croire. Le communisme de Platon est un communisme aristocratique fondé sur des principes autoritaires et théocratiques, imité du système hiératique de l'Égypte ou du système militaire de la Crète et de Lacédémone. Dans *la République* de Platon, la propriété n'est interdite qu'aux classes supérieures et paraît être abandonnée comme un titre d'infériorité aux classes laborieuses : au moins Aristote l'a-t-il compris ainsi, car il en tire une objection contre Platon : et avec son grand sens politique, il dit que, si les classes inférieures ont la propriété, elles auront bien vite la souveraineté, car l'une suit l'autre. Le communisme moderne au contraire est essentiellement

démocratique. C'est dans l'intérêt de tous, et surtout des classes pauvres, qu'il est revendiqué par les novateurs. La propriété n'est plus seulement, comme dans Platon, interdite aux classes supérieures : elle est mise entre les mains de l'État, c'est-à-dire du plus grand nombre, afin que chacun ait sa part et profite de ce qui est enlevé aux riches et aux puissants. On voit qu'il n'y a rien de plus éloigné de Platon que Babeuf, malgré l'identité nominale des deux doctrines. Cependant entre l'un et l'autre il y a un intermédiaire direct : c'est l'abbé de Mably, l'un des écrivains du XVIII[e] siècle qui ont eu le plus d'influence à l'époque de la Révolution; mais avant de parler de Mably, disons quelques mots de son maître, Jean-Jacques Rousseau.

CHAPITRE PREMIER

LE SOCIALISME DANS LA PHILOSOPHIE DU XVIII[e] SIÈCLE

Jean-Jacques est incontestablement le fondateur du communisme moderne. Jusqu'à lui, les attaques à la propriété et les hypothèses communistes n'étaient que théoriques et très rares d'ailleurs. C'est de lui qu'est née cette haine contre la propriété et cette colère contre l'inégalité des richesses qui alimentent d'une manière si terrible nos sectes modernes. Pascal avait bien écrit avant lui : « Ce chien est à moi, disaient ces pauvres enfants ; c'est là ma place au soleil... Voilà le commencement de l'usurpation et de la tyrannie sur toute la terre ». Mais quel usage voulait-il faire de cette pensée? L'aurait-il publiée? Et ces invectives contre la propriété n'auraient-elles pas eu un sens philosophique plutôt que social? Au contraire, quand Rousseau écrivait dans son *Discours sur l'inégalité :*

« Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : *Ceci est à moi*, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de misères et d'horreurs n'eût pas épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux et comblant les fossés, eût crié à ses semblables : Gardez-vous d'écouter cet imposteur ! Vous êtes perdus si vous oubliez que *les fruits sont à tous et que la terre n'est à personne* » ; lorsque Rousseau, dis-je, prononçait ces paroles terribles, il était loin d'en prévoir les conséquences ; mais il exprimait sans le savoir tout un fonds de rancunes et de haines accumulées par la misère depuis des siècles, et qui devaient grandir et s'envenimer encore avec le temps.

Cependant, dans ces paroles célèbres si souvent citées, peut-être y eut-il encore plus de déclamation et de rhétorique que de théorie calculée ; car dans ce même *Discours sur l'inégalité*, nous voyons Jean-Jacques Rousseau s'expliquer ailleurs sur l'origine de la propriété avec autant de justesse et de bon sens que de modération. Il montre, en effet, que c'est de la culture des terres qu'est venu leur partage, qu'il est impossible de concevoir la propriété naissant d'ailleurs que de la main-d'œuvre et du travail. Il ajoutait que « le travail, donnant droit au cultivateur sur le produit, lui en donne par conséquent sur le fonds, au moins jusqu'à la récolte suivante, ce qui, faisant une possession continue, se transforme aisément en propriété ». Il rappelait après Grotius que les anciens avaient donné à Cérès le nom de législatrice, ce qui indiquait que de la

culture des terres est né le droit. Toutes ces vues n'ont rien que de juste, de noble et d'élevé.

Dans le *Contrat social*, on voit également un combat dans l'esprit de Rousseau entre les vrais principes et les instincts révolutionnaires. Il prétend que chacun, en entrant dans le corps social, se donne tout entier « avec toutes ses forces, dont ses biens font partie ». Mais cette aliénation est loin d'être une spoliation de nos biens; car, « au contraire, la communauté nous en assure par là même la légitime possession et change l'usurpation en droit, la jouissance en propriété ». Sans doute c'est bien là, si l'on veut, faire encore dépendre la propriété de la loi civile, mais c'était alors la théorie commune des publicistes et des législateurs. Bossuet disait également : « Tous les droits viennent de l'autorité civile. » Cependant Rousseau, aussitôt après avoir posé le droit de propriété, se hâtait d'en fixer les limites : « Le droit que chaque particulier a sur son propre fonds est subordonné au droit que la communauté a sur tous. » En même temps, l'instinct du niveleur se faisait encore sentir dans une note célèbre où il disait que « les lois sont toujours utiles à ceux qui possèdent et nuisibles à ceux qui n'ont rien; d'où il suit que l'état social n'est avantageux aux hommes qu'autant qu'ils ont tous quelque chose et qu'aucun n'a rien de trop ». Au fond, nous ne trouvons donc dans Jean-Jacques Rousseau que des doctrines incohérentes sur la propriété, tantôt justes, tantôt erronées, et il a plutôt fourni au socialisme moderne des formules

que des arguments. Il n'en est pas de même de son disciple Mably, qui, sans écrire comme Rousseau sous l'empire de l'esprit de révolte et de la haine servile, a donné le premier toute la théorie du communisme.

L'abbé de Mably, aujourd'hui l'un des auteurs les plus oubliés du XVIII[e] siècle, en a été cependant l'un des plus célèbres et des plus influents. La preuve en est dans l'abondance des éditions qui ont été faites de ses œuvres. Mably et Raynal ont eu le même sort : ils ont eu la même popularité et la même décadence. Ceux qui pratiquent un peu la librairie d'occasion savent que, s'il y a quelque chose de plus commun sur les quais que les œuvres de l'abbé Raynal, ce sont les œuvres de l'abbé Mably : preuve incontestable de l'influence de ces deux personnages. Pour nous en tenir à Mably, Jean-Jacques Rousseau, qui l'a beaucoup connu, prétend avoir été pillé par lui. C'est une erreur ou du moins une exagération, car Mably s'est inspiré directement de l'antiquité, au moins autant que de Rousseau. C'est de Platon qu'il a emprunté les deux principes de sa philosophie politique, principes qu'il a transmis à nos révolutionnaires. Le premier, c'est que l'État a pour mission de faire régner la vertu ; le second, c'est que la propriété individuelle est l'effet de l'égoïsme et la source de toutes les haines et de toutes les guerres qui se partagent les États. La première de ces maximes a passé directement de Mably à Robespierre et à Saint-Just ; la seconde, à Babeuf. Nous n'avons pas

à nous occuper ici de la première de ces doctrines; résumons seulement les points principaux de la seconde.

Dans son livre sur *l'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767), un économiste célèbre de l'école de Quesnay, Mercier de la Rivière, avait essayé de donner la démonstration de la propriété foncière individuelle. Il s'était appuyé sur cet argument : « Je suis maître de ma personne; j'ai le droit de pourvoir à ma subsistance; donc il est juste que j'aie une propriété foncière. » Mably répondit par ses *Doutes aux économistes* (1768), où il discuta la valeur de la démonstration précédente. Suivant lui, cet argument ne serait valable que s'il était démontré que la propriété foncière est pour chacun de nous le seul moyen de subsister. Sans doute, si je consens à travailler pour la société, il faut qu'elle se charge de ma subsistance; mais « qu'elle se charge de ce soin, en laissant les choses en commun ou en partageant le domaine public entre les citoyens, c'est la chose du monde la plus indifférente ». Mercier de la Rivière avait dit que la société forme « un ensemble parfait composé de différentes parties qui sont toutes nécessaires les unes aux autres ». Mably répond : « Il faut être bien sûr de son adresse à manier des sophismes pour oser se flatter qu'on persuadera à un manœuvre qui n'a que son industrie pour vivre, qu'il est dans le meilleur état possible, que c'est bien fait qu'il y ait de grands propriétaires qui aient tout envahi », et il ajoutait : « Pourquoi voulez-

vous que je sois content en me voyant destiné au plat rôle de pauvre, tandis que d'autres, je ne sais pourquoi, font le rôle important du riche? »

Dans un autre de ses ouvrages, *Législation ou Principes des lois* (1776), Mably ne se contente plus de répondre à des arguments : il attaque directement la propriété elle-même. Il y soutient : 1° que l'inégalité des richesses est la source de toutes les autres ; 2° que les hommes, sortant des mains de la nature, sont tous semblables, tous égaux. Sur le premier point, il prouve, comme le faisaient Platon et Aristote, que l'unique cause de toutes les révolutions est dans l'inégalité des propriétés. Les pauvres furent obligés de vendre leurs services et les riches usurpèrent l'autorité publique : les pauvres se soulevèrent ; de là les dissentiments et les guerres civiles qui déchirent les républiques. D'ailleurs pourquoi ces inégalités? Tous les hommes ne sont-ils pas naturellement identiques? la nature ne nous a-t-elle pas donné à tous les mêmes besoins, la même raison? les biens de la terre ne leur appartiennent-ils pas en commun? avait-elle établi à chacun un domaine particulier? On objecte qu'il y a une inégalité naturelle, qui vient de la différence des inclinations, des forces et des talents. C'est là, selon Mably, un cercle vicieux, car toutes ces inégalités viennent elles-mêmes de l'inégalité primitive de fortune, qui amène l'inégalité d'éducation : il est vrai qu'il y a une certaine inégalité dans la distribution des bienfaits de la nature; mais elle n'est pas en proportion avec cette mons-

trueuse différence que l'on voit dans la fortune des hommes.

On objecte encore aux adversaires de la propriété que, si l'on faisait un partage égal, ce partage ne durerait pas. Les terres produiraient toujours plus dans certaines mains que dans d'autres; les héritages finiraient toujours par s'accumuler entre les mains des plus habiles. Refera-t-on le partage tous les cent ans? Le remède sera pire que le mal. Mably reconnaît la force de cette objection; mais il répond qu'il ne s'agit pas de partage, mais de communauté : il ne s'agit pas de partager la propriété; il faut l'abolir. C'est ce qu'on fit à Sparte, selon lui [1]. Lycurgue ne se contenta pas de partager les terres, il ôta aux citoyens la propriété du fonds et ne leur laissa que la qualité d'usufruitiers.

L'égalité et la communauté sont si naturelles selon Mably, que ce qu'il y a de plus difficile à comprendre, c'est précisément l'origine de la propriété. Cette origine, il la voit dans la paresse des uns et dans l'activité des autres, et il a cent fois raison; mais il ne voit pas que c'est là même la condamnation du système de la communauté. Les mêmes causes produiront toujours les mêmes effets. Que l'on adopte le partage ou la communauté, jamais les industrieux ne se laisseront dépouiller par les paresseux; l'inégalité et la pro-

[1] Voir la réfutation de cette opinion dans le savant mémoire de M. Fustel de Coulanges déjà cité dans l'*Introduction*.

priété particulière reviendront toujours par ce côté. Mably élude cette objection capitale par les raisons les plus superficielles. Il ne s'agit, suivant lui, que d'encourager au travail : aux hommes laborieux il suffira d'accorder des récompenses et des distinctions. Quoi de plus frivole! Comment des distinctions honorifiques pourraient-elles suffire là où le stimulant même de la propriété est insuffisant? Se borner d'ailleurs à récompenser le travail par des distinctions, n'est-ce pas dire que l'on pourrait vivre sans rien faire, pourvu qu'on se privât de distinctions? Mais alors de quel droit vivrait-on du travail des autres? Il faudrait donc arriver à obliger au travail par la loi et la contrainte, et l'on reviendrait par là à l'esclavage et au servage. La propriété est l'excitant le plus naturel; elle rend inutile le travail forcé : elle est donc une garantie de la liberté.

Mably reconnaît cependant que la propriété a jeté de profondes racines, et que dans nos mœurs actuelles, la communauté est impossible : la seule chose praticable, c'est de tendre vers ce but par le morcellement des fortunes. Dans cette pensée, Mably propose les mesures suivantes : diminuer les besoins de l'État au lieu de chercher à en accroître les revenus; — n'établir que des impôts directs sur les terres, l'impôt indirect fournissant aux magistrats mille moyens artificieux de satisfaire leurs passions et de tromper les peuples; — lois somptuaires qui doivent s'étendre sur tous les objets de luxe, meubles, logements, tables, domestiques,

vêtements, etc., — lois de succession, — interdiction des testaments, — formalités pour empêcher la vente et l'aliénation des biens; — lois agraires qui ne seraient pas des lois de partage, mais qui fixeraient des limites à la possession des terres, etc.

On voit par ces diverses propositions le caractère et l'origine du communisme de Mably. Il est tout à rebours du mouvement de la civilisation moderne, fondée sur la liberté du travail et de la propriété. C'est un socialisme rétrograde, abstrait, puisé dans la lecture mal comprise de l'antiquité et surtout de Platon; ce sont les mesures restrictives des sociétés primitives, sortant à peine de l'état nomade : de là beaucoup de vieilles règles ou de traditions, qui ont subsisté pendant longtemps dans les républiques de la Grèce, et que les partisans austères du passé invoquaient sans cesse comme la garantie des vieilles mœurs et des usages sacrés. Il faut le dire la propriété individuelle a dû être, à l'origine, un fait révolutionnaire . Platon la combat par haine de la démocratie, et Hobbes, au XVIIe siècle, la combat aussi au même titre, l'un au nom de l'aristocratie, l'autre au nom de la monarchie absolue. Mably, dans ses théories communistes, était sans le savoir, un aristocrate.

Le socialisme de Mably était donc un socialisme érudit, classique, littéraire, né de la lecture des anciens : il le présentait d'ailleurs d'une manière modérée dans ses moyens d'application. Mais avant Mably, quelques années avant le *Discours* de Rousseau *sur l'inégalité des conditions*, déjà en 1755,

avait paru un ouvrage d'un socialisme bien plus hardi, et allant droit à l'établissement et à l'organisation du communisme; c'est *le Code de la nature* souvent attribué à Diderot, et qui a été longtemps inséré dans ses œuvres, mais dont le véritable auteur est Morelly.

Le socialisme de Morelly est un socialisme sans lumières et sans culture, issu des réflexions les plus élémentaires sur l'ordre social, sans aucun soupçon de la complexité et de la difficulté des questions. Rousseau et Mably sont des gens de lettres conduits au socialisme par l'imagination ou par l'érudition; Morelly est un esprit vulgaire et de bas étage, quoiqu'il soit l'auteur d'une sorte de poème épique intitulé *la Basiliade*, [1] dans lequel il combattait déjà sous forme allégorique le droit de propriété : c'est surtout dans *le Code de la nature* qu'il a exposé et développé ses principes. Ce livre est de la famille de l'*Utopie* de Thomas Morus, de *la Cité du soleil* de Campanella, etc., et il est lui-même l'original des constructions utopiques analogues qui ont paru de nos jours. L'auteur part d'une idée philosophique qui n'est pas sans valeur et sur laquelle plus tard un esprit bien plus original, Ch. Fourier, a fondé tout son système, à

[1] Poème en prose, 1753. — Un autre écrivain du XVIII[e] siècle, Pechméja, dans un poème analogue imité de *Télémaque*, le *Téléphe* (1784), combattit également la propriété et l'héritage. La *Biographie universelle* (art. Morelly) se trompe en considérant *la Basiliade* comme une imitation du *Téléphe*, qui a paru quarante ans plus tard.

savoir l'idée d'une accommodation du mécanisme social aux passions humaines, de manière qu'il fût impossible à l'homme d'être méchant; mais cette idée est à peine indiquée dans Morelly et très faiblement développée. Passons également sur la polémique contre la propriété, qui n'a rien d'original, pour arriver au système d'organisation sociale qui est le type qu'ont reproduit tous les communistes modernes depuis Babeuf jusqu'à Cabet. Il faut distinguer, suivant Morelly, plusieurs systèmes de lois : les lois fondamentales ou lois sacrées, — les lois de distribution. — les lois somptuaires, — les lois de police, — les lois conjugales ou d'éducation, — enfin les lois pénales. Les lois fondamentales sont au nombre de trois : point de propriété; — tout citoyen est un homme public, un fonctionnaire; —tout citoyen doit contribuer à l'utilité publique. Ces trois lois résument le système. S'il n'y a point de propriété, il faut que l'État nourrisse l'individu; mais il ne peut le nourrir sans que celui-ci travaille pour l'État : être nourri, c'est un droit; travailler est un devoir. Après les lois fondamentales viennent les lois distributives, les plus importantes de toutes dans le système communiste : nécessité de dénombrer toutes les denrées; emmagasinement de celles qui sont susceptibles d'être conservées; marchés ouverts pour celles qui se consomment rapidement; interdiction des échanges et du commerce, si ce n'est d'État à État; distributions journalières des denrées nécessaires à la vie; telles sont les principales de ces lois. Elles ne

règlent pas seulement la consommation, mais encore la production. Les citoyens sont divisés par dizaines ou par centaines, qui fournissent chacune un nombre proportionné d'ouvriers à chaque profession : à dix ans, on commence à apprendre un métier; de quinze à dix-huit, on doit se marier; de vingt à vingt-cinq, on travaille à l'agriculture, par laquelle tout le monde doit passer; à vingt-six ans, on entre dans une profession spéciale; mais on ne peut être maître qu'à trente ans; à quarante, le choix du travail devient libre, sans que le travail cesse d'être obligatoire. On voit que le communisme est lié au système des corporations et des maîtrises dans son sens le plus étroit. L'éducation est réglée comme le travail : il n'y aura pas d'autre philosophie morale que le système des lois; a métaphysique se bornera à l'affirmation d'un être suprême, et il ne sera permis de rien ajouter à la métaphysique et à la morale, au-delà des bornes prescrites par la loi. L'éloquence, la poésie et la peinture ne seront point interdites; mais elles se borneront à célébrer les beautés physiques e morales de la nature. Enfin les lois pénales garantiront l'obligation du travail. Fort bien; mais qui garantira l'efficacité de ces lois? C'est ce que l'auteur ne nous apprend pas, et ce qu'il ne se demande même pas. Rien de plus facile que d'aller au marché prendre ce dont on a besoin; mais il est plus difficile d'imposer le travail à celui qui n'en attend rien : tout le monde est prêt à jouir, mais peu le sont à se fatiguer. Comment réglera-t-on la

jouissance et comment encouragera-t-on au travail sans retomber dans l'inégalité et la propriété? Quant à celui qui se refusera au travail, comment l'y forcer sans en faire un serf ou un esclave? Hors de la propriété individuelle, il n'y a de possible que le système des travaux forcés.

Tel est le rêve qu'une démagogie imbécile propose au peuple comme un idéal et qu'elle poursuivrait volontiers à travers des flots de sang. Tel est le rêve qu'a essayé de réaliser à la fin du XVIII[e] siècle, par une entreprise demeurée impuissante, l'un des personnages les plus médiocres et les plus pauvres d'esprit qu'ait produits la Révolution française, celui qui s'appelait lui-même le *tribun du peuple* et qui est connu dans l'histoire sous le nom de Caïus-Gracchus Babeuf. Quel était ce personnage? Quelles étaient ses vues et ses idées, si tant est que l'on puisse appeler cela des idées? enfin quels étaient ses projets? Quelles causes le firent échouer? Qu'est-ce enfin que cette fameuse conspiration de Babeuf[1] que l'on a crue longtemps une mystification politique, mais que nous connaissons

[1] Les principales sources pour l'étude de cette question sont les *Pièces* publiées par le Directoire et le *Procès* lui-même (an IV et an V), — le récit de la *Conspiration de Babeuf*, par Buonarotti (1828), et plus récemment *Babeuf et le Socialisme en* 1796, par Édouard Fleury. Le livre de Buonarotti est particulièrement intéressant par les pièces inédites et les détails circonstanciés. Il avait tout su directement, ayant été lui-même un des chefs du complot. L'article de la *Biographie universelle* est très incomplet. Il n'y est même pas fait mention des idées communistes de Babeuf.

aujourd'hui à fond, grâce à un des complices, Buonarotti, qui en a raconté l'histoire dans un livre plein d'intérêt? C'est un des épisodes curieux de la Révolution, qui mérite d'être raconté avec quelques détails.

CHAPITRE II

BABEUF ET SA DOCTRINE

M. Édouard Fleury, dans son intéressante *Vie de Babeuf*, paraît croire que celui-ci a traversé deux phases, l'une dans laquelle il aurait appartenu au parti modéré et presque réactionnaire, et l'autre où il serait devenu révolutionnaire ou anarchiste. Il est vrai que quelques apparences pourraient autoriser ce système; mais nous croyons qu'à bien examiner les faits, on trouve qu'il n'y a eu qu'un seul Babeuf qui se modifia suivant les circonstances : pour nous en assurer, résumons les principaux traits de son histoire.

La première fois que le nom de Babeuf a été prononcé et livré à la publicité, c'est dans le journal de Marat, *l'Ami du peuple* (4 juillet 1790), douteuse recommandation en faveur d'un modéré : « Je dénonce, disait Marat, un nouvel attentat... Un homme estimable, le sieur Babeuf, enlevé de sa couche au milieu de la nuit, est incarcéré depuis cinq semaines. » Qu'avait fait Babeuf pour motiver

cette incarcération, et qu'avait-il été jusque-là? Il était né à Saint-Quentin, en 1762 ou 1764; son père était un ancien militaire au service de l'Autriche. Il était arpenteur à Roye en Picardie et collaborait au *Correspondant picard*. Il y avait publié un travail devenu brochure, sous ce titre : *Pétition sur les impôts*. Il y prétendait, se fondant sur la déclaration des droits, que les *aides*, les *gabelles*, les *droits d'entrée* ne pouvaient plus subsister depuis que les Français étaient devenus libres; bref, il demandait la suppression de tous les impôts; c'était cette brochure qui l'avait fait arrêter. Marat terminait l'article qu'il lui consacrait en invitant les citoyens « à visiter patriotiquement notre frère Babeuf ». A la même époque, et dans le même journal, Babeuf proposait un partage des biens communaux, mesure qui allait en sens inverse de ses doctrines futures, car c'était la destruction des derniers vestiges du communisme primitif. Babeuf fut acquitté ou du moins délivré à la suite du 14 juillet 1789, c'est-à-dire après la prise de la Bastille. Ce ne fut pas la seule fois qu'on le verra en prison : il passera désormais une partie de sa vie à y entrer et à en sortir. Toujours est-il que cette première épreuve n'a rien qui le rende particulièrement recommandable. Nous le perdons de vue pendant quelque temps; mais au mois d'août 1793, on le voit de nouveau accusé, cette fois beaucoup plus gravement, car il s'agissait d'un faux [1] : il sut se

Il avait substitué un nom à un autre dans un acte qui

dérober à la poursuite et fut condamné par coutumace. Cette condamnation paraît avoir été fictive, car, au même moment, on le voit entrer à Paris dans les bureaux de l'administration des subsistances. Mais là bientôt son caractère difficile et soupçonneux le met de nouveau en péril. Il commence par dénoncer le procureur général Manuel comme ayant organisé la famine : il va plus loin et accuse l'administration tout entière, le maire de Paris, les ministres, les comités : partout il découvre et dénonce un nouveau pacte de famine. Les sections prennent parti pour l'accusation et nomment une commission pour l'examiner. Le comité de salut brise la commission et envoie Babeuf à l'Abbaye. Le président de la commission est condamné à mort, et Babeuf est renvoyé au tribunal de l'Aisne, qui le met en liberté, le 20 messidor (an II)[1].

Ainsi, sous la terreur de 93, Babeuf avait osé se mettre en conflit avec la terrible dictature de Robespierre et de la Convention : aussi le voyons-nous applaudir énergiquement au 9 thermidor et faire cause commune avec tous les adversaires du terrorisme[2]. Il fonde le *Journal de la liberté de la*

relevait de ses fonctions (Ed. Fleury, p. 17.). Était-ce légèreté ou improbité? On ne peut le savoir.

[1] Voilà la troisième fois que Babeuf est poursuivi sans aucune conséquence fâcheuse pour lui. Il devait avoir, sans doute, des accointances secrètes dans le parti dominant. On sait par exemple qu'il était lié avec Fouché; peut-être est-ce là le secret de son impunité.

[2] Cabet prétend même que le mot de *terrorisme* est de l'invention de Babeuf.

presse, dont tous les premiers numéros sont consacrés à Robespierre. Il distingue deux Robespierre : l'un jusqu'au commencement de 93, l'autre depuis cette époque; l'un apôtre de la liberté, l'autre le plus infâme tyran. Cette distinction vient à l'appui de celle que nous faisions nous-même dans le chapitre précédent, entre le Robespierre d'avant le 31 mai et celui d'après le 31 mai, le premier flattant les passions anarchiques et socialistes, le second revenu, malgré son terrorisme, à des idées gouvernementales. Or le Robespierre que Babeuf approuve, c'est le premier : c'est l'ennemi des girondins, c'est l'associé de Danton et de Marat dont il fait l'éloge : il ne le combat que lorsqu'il est resté seul, et qu'il est devenu le maître. Il le nomme « l'empereur Robespierre », — « l'Attila Robespierre », — « Robespierre l'exterminateur ». — Il lui reproche « un machiavélisme atroce emprunté « au gouvernement du Maroc et d'Alger ». Il appelle son système « l'anthropophagie révolutionnaire ». « C'est, dit-il, un gouvernement de sang que l'on voudrait effacer de l'histoire ». Il enveloppe tous les jacobins dans sa haine contre Robespierre et leur inflige la plus sanglante injure qui fût dans le vocabulaire du temps : il les appelle « des prêtres », et ne craint pas de demander des mesures de rigueur contre eux : « Puisque la queue de Robespierre, dit-il, est si dificile à extirper, il faut employer le vert et le sec »; il faut se servir tantôt « de la foudre de Marat », tantôt « du caustique de Desmoulins ». Il prédit le

temps où ce sera une injure de dire à quelqu'un : « Tu es jacobin ».

On voit par toutes ces citations que Babeuf, s'exprimait d'abord sur le compte de Robespierre et des jacobins exactement de la même manière que le faisaient alors tous les modérés, heureux d'avoir échappé à une si terrible tyrannie; mais il ne faut pas se laisser prendre aux apparences. N'oublions pas que le 9 thermidor n'a réussi que par la coalition contre Robespierre des partis extrêmes et des partis modérés. Ce sont les plus compromis dans la Révolution qui l'ont frappé, et si les idées de clémence et d'humanité ont triomphé par sa chute; c'est que le terrorisme avait fini par se personnifier en lui : il était lui-même tout le système, nul n'eût pu le continuer après lui. Il n'est pas moins vrai que dans les imprécations contre Robespierre deux courants étaient mêlés : d'un côté les amis des girondins, de l'autre les amis d'Hébert et de Danton. A quel camp appartenait Babeuf, même dès cette époque? Tout nous porte à croire qu'il appartenait déjà au parti le plus ardent de la Révolution, à celui que Robespierre lui-même avait frappé comme anarchique et subversif, au parti hébertiste. Plusieurs faits autorisent cette conjecture. Les dénonciations dont il s'était fait l'organe et pour lesquelles il avait été arrêté, avaient été accueillies avec faveur par les sections, c'est-à-dire par les révolutionnaires extrêmes. Ce qu'il reproche le plus à Robespierre, c'est la suppression de la constitution de 93. Il maudit ce système, qui

veut que, « pour jouir de la liberté, on commence par être esclave », et qui croyait nécessaire au salut de la patrie que le peuple se dépouillât lui-même de « sa souveraineté ». Si Robespierre est son ennemi, Marat est son idole : « Marat et Loustalot, dit-il, étaient de ces hommes qui voient toujours six mois avant les autres ». Il se met sur la même ligne : « il est digne de leur succéder » ; et ne se contentant pas de cette allusion discrète, il disait hardiment : « J'ai hérité du courage et de la bonne vue de Marat ». Il écrivait au *Club électoral* : « Si je n'ai pas les talents de Marat, j'ai son feu et son dévouement ». Qu'est-ce que ce *club électoral* qui avait été dissous sous Robespierre et qui s'était reformé au 9 thermidor? C'était probablement un club hébertiste. Les jacobins lui étaient très opposés. Il avait adressé une pétition à la Convention, dont le rédacteur était Bodson, l'un des futurs complices de Babeuf. Le club demandait le retour aux droits de l'homme et la liberté illimitée de la presse. Billaud-Varenne l'accusait d'hébertisme. Babeuf répond mollement à cette imputation. Il défendait également dans son journal une autre pétition qui était appelée « pétition du Muséum ; » elle demandait l'élection des magistrats par le peuple, le retour à la constitution de 93 : on y trouve une apologie de la Commune de Paris, « sans laquelle, est-il dit, aucune des grandes révolutions de la liberté n'aurait été faite, qui, pendant cinq ans, a été la terreur de l'aristocratie, et au nom de laquelle tremblait la gironde ».

Tous ces extraits sont tirés du *Journal de la liberté de la presse*, c'est-à-dire du journal de Babeuf sous sa première forme, avant qu'il ait jeté le masque et soit devenu le Babeuf de l'histoire : on voit que ce ne sont nullement là les sentiments d'un modéré. Néanmoins il faut reconnaître que, si Babeuf partageait à cette époque les opinions démocratiques les plus exagérées, si même on peut trouver déjà dans ses écrits les premières traces de ses doctrines sociales, cependant il était alors sincère dans son aversion pour le système terroriste : « Je suis, disait-il dans sa *Vie de Carrier*[1], je suis encore, sur le chapitre de l'extermination, homme à préjugés. Il n'est pas donné à tous d'être à la hauteur de Maximilien Robespierre ». Sa sincérité en cette circonstance est prouvée par le repentir même qu'il en éprouva plus tard. Il écrivait en effet à Bodson, lorsqu'il noua les premiers fils de sa conspiration : « Je confesse que je m'en veux d'avoir autrefois vu en noir le gouvernement révolutionnaire de Robespierre et de Saint-Just. Ce gouvernement était diablement bien imaginé. Je ne suis pas du tout d'accord avec toi qu'il ait imaginé de grands crimes et fait périr bien des républicains. Pas tant! Je n'entre pas dans l'examen si Hébert et Chaumette étaient innocents. Quand cela serait,

[1] Il avait publié, après Thermidor, un écrit intitulé : *Système de dépopulation ou la Vie et les Crimes de Carrier*. M. Ed. Fleury cite encore quelques autres pamphlets de Babeuf contre les Jacobins : *Les Jacobins jeannots*. — *Voyage des Jacobins dans les quatre parties du monde.*

je justifie encore Robespierre... Mon opinion est qu'il fit bien. Le salut de vingt-cinq millions d'hommes ne doit pas être balancé contre le ménagement de quelques individus équivoques. » Ainsi, plus tard, Babeuf reniait ses velléités de clémence et d'humanité ; mais cela même prouve qu'elles étaient conformes à ses vrais sentiments au moment où il les exprimait.

Nous venons de voir Babeuf, thermidorien, adversaire de Robespierre et des jacobins, et pouvant se confondre, aux yeux de ceux qui n'y regardaient pas de très près, avec les partis contre-révolutionnaires. Mais bientôt sa vraie politique se dessine ; le révolutionnaire reparaît : nous sommes en présence du vrai Babeuf, du Babeuf de l'histoire.

Ce changement se manifesta d'abord par le changement de titre du journal. Le 14 vendémiaire an II (1794), le *Journal de la liberté de la presse* prend le nom de *Tribun du peuple*[1] ; et lui-même commence à signer : Gracchus Babeuf. Il choisit pour épigraphe le premier article de la constitution de 93 : « Le but de la société est le *bonheur commun* ». Il explique son changement de titre. Il s'appelle tribun du peuple, dit-il, c'est-à-dire défenseur du peuple ; il se met « sous le patronage des plus honnêtes gens de la république romaine ». Quant

[1] C'est le n° 23 du journal qui inaugure cette transformation.

au changement de prénom, il s'explique en ces termes : « Pourquoi vouloir me forcer à conserver saint Joseph pour mon patron? Je ne veux point des vertus de ce brave homme-là ». Bientôt enfin il jette le masque, et le faux modéré se montre tel qu'il est, avouant lui-même qu'il s'était couvert d'une apparence trompeuse : « J'ai voulu, dit-il, essayer le stylet de l'astucieux politique et prendre un long circuit pour arriver à quelques mots de raison. Cette armure et ce genre d'escrime ne me vont point. Ils ont failli me faire passer pour un *athlète équivoque.* Je redeviens moi ; *j'abjure toute feinte.* Le brave Ajax ne doit pas recourir aux ruses d'Ulysse ». Il annonce donc qu'il va *déchirer les voiles* et dire « le fin mot, l'à-quoi-bon de la Révolution ».

Il distingue deux républiques, qui bien souvent depuis ont été opposées l'une à l'autre : l'une bourgeoise et aristocratique, l'autre populaire et démocratique. La première veut un patriciat et une plèbe; la seconde veut non seulement l'égalité des droits, l'égalité dans les livres, mais l'*égalité réelle*, c'est-à-dire « l'honnête aisance et la suffisance légalement garantie de tous les besoins physiques ». Il rappelle toutes les mesures sociales de la Convention que nous avons récemment signalées et en fait un thème d'accusation contre les membres de cette assemblée qui les avaient oubliées : « Souvenez-vous que vous promettiez une propriété à la fin de la guerre à tous les défenseurs de la patrie... Souvenez-vous de la loi qui garantit des lots terri-

toriaux aux sans-culottes impropriétaires[1]. » Quelque temps après, il se déclarait encore plus ouvertement dans le n° 34 de son journal (15 brumaire, an IV). Qu'est-ce que la Révolution? disait-il : « Une guerre déclarée entre les patriciens et les plébéiens, *entre les riches et les pauvres.* » Cet article fit un grand « tapage » selon l'expression de Babeuf. Fouché lui-même, qui jusqu'alors avait protégé Babeuf contre les thermidoriens, se déclara contre lui. Babeuf s'expliqua dans le numéro suivant (n° 35, 17 brumaire) le plus important de tous[2], et qui plus tard fut une des pièces de l'accusation dans le procès. Il y exposait son programme. Pour la première fois la thèse communiste était posée et défendue systématiquement, comme le dernier mot de la Révolution. Comment Babeuf y était-il arrivé?

Nous avons vu que son premier écrit, vanté par Marat, demandait l'abolition des impôts et le partage des biens communaux. Dans un autre écrit, publié après le 9 thermidor, et que nous avons déjà cité, *le Système de dépopulation*, il présentait quel-

[1] Voir plus haut le Rapport de Barrère sur les lois de ventôse.

[2] Les numéros du journal paraissaient assez irrégulièrement, surtout depuis cette époque. Le premier numéro est du 17 fructidor (an II, 93); le dernier (n° 43) est du 5 floréal an IV (95), quinze jours avant l'arrestation de Babeuf. — Babeuf se brouilla avec Fouché à cause du n° 34. Il prétend dans le numéro suivant que Fouché l'a fait tâter pour lui offrir 6,000 abonnements de la part du Directoire, moyennant suppression de certains passages.

ques-uns des principes du communisme. Tout en maudissant le système exterminateur de Robespierre, il lui prêtait cependant ses propres idées sociales, qu'il résumait dans cette maxime de Jean-Jacques Rousseau : « Il faut que tous les citoyens aient quelque chose, et qu'aucun d'eux n'ait rien de trop. » C'est ce qu'il appelait « l'élixir du *Contrat social* ». Il attribuait à Robespierre la pensée anticipée de son propre système. Celui-ci se serait dit que, tant que la majorité du peuple français ne posséderait rien, l'égalité ne serait qu'un vain mot, et que la majorité serait toujours l'esclave de la minorité. Les privilèges ne seraient détruits que si toutes les propriétés étaient ramenées entre les mains du gouvernement. Pour arriver à ce but, il fallait immoler tous les grands propriétaires et effrayer les autres ; et même la population étant encore trop considérable pour que le partage fût productif, il fallait sacrifier les sans-culottes en assez grand nombre pour que les autres pussent jouir en toute sécurité. C'est ce que Babeuf appelle « le système de dépopulation ». La terreur aurait donc été, suivant lui, une sorte de malthusianisme anticipé. Elle avait eu pour but de proportionner la population aux subsistances. Tel était le sens « des guillotinades, des foudroyades et noyades » de la Convention. Babeuf condamnait les moyens; mais il approuvait le but. Il soutenait que « le sol d'un État doit assurer l'existence à tous les membres de cet État », il demandait que « moyennant travail on garantît le nécessaire à tous », il demandait

aux riches « de s'exécuter eux-mêmes » ; autrement « le peuple, devenu dévorant, éclate et renverse tout ». Rien de tout cela cependant, quelque menaçante qu'en fût l'expression, ne nous paraît encore dépasser cette espèce de socialisme vague et diffus que nous avons rencontrée chez presque tous les révolutionnaires. Bientôt, nous l'avons vu, Babeuf jette le masque; il attaque la Convention; il est de nouveau arrêté à la suite des journées de prairial, conduit à Arras, puis transféré à Paris dans la prison du Plessis. On dit que ce fut là qu'il noua les premiers fils de sa conspiration future et que se formèrent définitivement ses théories sous leur forme systématique, soit qu'il les ait communiquées aux autres prisonniers, soit qu'il les ait reçues au contraire de l'un d'entre eux, devenu son ami et plus tard son complice, un nommé Bodson, qui, dit Buonarotti, « avait mieux que personne saisi les vues profondes de Robespierre. » Après les journées de vendémiaire, Babeuf fut délivré de sa prison par l'amnistie du 4 brumaire : c'est alors qu'il reprend son journal, qu'il prépare le complot futur et qu'il esquisse le plan de sa doctrine.

Jusqu'à Babeuf, la théorie communiste était confondue avec ce que l'on appelait « la loi agraire », c'est-à-dire le partage égalitaire des terres. Toutes les fois que, sous la Révolution, on voulait exprimer ce que nous appelons aujourd'hui « le péril social », on évoquait les lois agraires. Le nom de Caïus-Gracchus, que Babeuf avait pris, autorisait précisément cette confusion : car c'est surtout par les

Gracques que ces lois sont célèbres dans l'histoire. Le premier cri qui s'éleva contre Babeuf fut donc celui-là : « Vous voulez la loi agraire? — Non, répondit-il, nous voulons *plus que cela.* » Il reconnaissait en effet que la loi agraire ne pouvait durer qu'un jour. Dans son procès, il disait nettement : « La loi agraire est une sottise qui n'a pas le sens commun. » Elle consisterait à faire de la France un échiquier dont chaque case serait égale, ce qui donnerait un résultat entièrement insignifiant. De quoi s'agit-il donc? De tout autre chose, « de dépropriétariser toute la France. Dans mon *Bonheur commun*, je veux qu'il n'existe aucune propriété individuelle». Il invoquait des autorités historiques, entre autres celles de Lycurgue : on devine à quel point il connaissait l'histoire de Lycurgue; aussi se contentait-il de l'interpréter d'après l'abbé Mably, et il soutenait que le législateur de Sparte avait constitué un système « où les charges et les avantages étaient également répartis, où la suffisance était le partage de tous, et où personne ne pouvait atteindre le superflu ». Il ne s'agit plus maintenant de partage, dans le sens propre du mot : il s'agit de « communauté », ce qui est bien différent : distinction importante empruntée à Mably. Il s'agit d'établir, selon les expressions de Rousseau, que « le terrain n'est à personne, mais à tous; que tout ce que l'individu accapare au-delà de la subsistance est un *vol* social [1], que le droit d'aliénabilité

[1] Cette expression, que nous avons déjà remarquée dans

est « un attentat *populicide* » ; expression qui pour cette fois appartient à Babeuf, assez riche en néologismes; enfin que « l'hérédité est une non moins grande horreur », doctrine anticipée des saints-simoniens.

Voilà le principe du système. On objecte l'inégalité des talents, l'inégalité du travail, l'inégalité d'instruction. Babeuf repousse absolument toutes ces inégalités : « La supériorité de talent n'est qu'une chimère. — La valeur de l'intelligence est une chose d'opinion. » Il soutient que ce sont les intelligences qui ont elles-mêmes donné un si haut prix aux conceptions de leurs cerveaux; et que, si les forts eussent réglé les choses, ils auraient établi « que le mérite du bras vaut celui de la tête ». Il prétend que l'instruction n'agrandit pas la « capacité de l'estomac » et ne doit pas par conséquent donner droit à une rémunération plus grande. Celui qui fait une montre n'a pas plus de droits que celui qui fait des sillons. C'est cependant ce qui permet à un ouvrier horloger d'acquérir le patrimoine de vingt ouvriers de charrue. En conséquence, il faut assurer à chacun « la suffisance, mais rien que la suffisance ».

Tels sont les principes de ce « terrible manifeste », comme il l'appelle lui-même, publié dans le n° 35 du *Tribun du peuple*. Comme conclusion pratique,

Brissot (voir plus haut), et que Proudhon a depuis rendue si célèbre, est plusieurs fois reproduite par Babeuf : « Ce qu'un membre a au-dessus de sa suffisance est le résultat d'un vol. »

il propose « d'établir une administration commune, de supprimer la propriété particulière, d'attacher chaque homme au talent ou à l'industrie qu'il connaît, de l'obliger à en déposer les fruits en nature au magasin commun, et d'établir une simple administration de distribution qui, tenant registre de tous les individus et de toutes les choses, fera répartir ces dernières dans la plus scrupuleuse égalité ». L'expérience prouve, selon Babeuf, qu'un tel gouvernement est possible, « puisqu'il est appliqué journellement aux douze cent mille hommes de nos armées ». Les derniers mots de ce « terrible manifeste » semblent être le programme du nihilisme actuel : « Tous les maux sont à leur comble, y est-il dit. Que tout se confonde! que tout rentre dans le chaos! et que de ce chaos sorte nn monde nouveau et régénéré! » Enfin il demande « un bouleversement général dans l'ordre de la propriété », et il déclare « la révolte des pauvres contre les riches » comme une nécessité absolue.

Les mêmes principes, sous des formes plus violentes encore, se rencontrent dans le *Manifeste des égaux*, pièce saisie chez Babeuf, et qui avait été rédigée par Sylvain Maréchal. Ce manifeste distingue entre « l'égalité conditionnelle » et « l'égalité réelle ». L'égalité conditionnelle, c'est l'égalité devant la loi; c'est une hypocrisie, une stérile fiction. La vraie égalité, c'est l'égalité « de fait». « Nous voulons, disait-on, l'égalité ou la mort. » On protestait encore contre l'accusation de loi agraire, qui n'avait été, dit-on, que le vœu de

soldats sans principes ». Nous voulons quelque chose de plus sublime, la *communauté des biens.* » C'est la première fois que nous rencontrons cette formule précise de communisme. Les paroles de J.-J. Rousseau dans le *Discours sur l'inégalité* sont citées comme autorité. « Les fruits sont à tout le monde, et la terre n'est à personne. » L'auteur du *Manifeste*, Sylvain Maréchal, interprète sans doute de la vraie pensée de Babeuf, acceptait hardiment toutes les conséquences de ce brutal communisme. « *Périssent tous les arts*, disait-il, pourvu qu'il nous reste l'égalité réelle ! » Buonarotti, dans son curieux récit de la conspiration, nous apprend que le comité se divisa sur cette question. Lui-même cultivait les arts ; il aimait la musique ; il était de race d'artiste, puisqu'il se rattachait, dit-on, à la famille de Michel-Ange. Il y eut partage dans le comité, et c'est pour cette raison que le *Manifeste* ne fut pas livré à l'impression. Il fut saisi plus tard dans les papiers de Babeuf et compta comme une des pièces du procès. Il se terminait par une sorte d'invocation « à la république des égaux », qui était à la fois « un grand hospice ouvert à tous les hommes », perspective médiocrement séduisante, et « une table commune dressée par la nature », promesse plus agréable à l'imagination.

Cependant, aucune doctrine, quelque mépris qu'elle fasse de l'intelligence, ne peut échapper à la nécessité de donner des preuves et de répondre aux objections. Il y a donc eu quelque effort de démonstration du communisme, soit dans Buona-

rotti analysant et commentant la doctrine de Babeuf, soit dans Babeuf lui-même répondant à plusieurs contradicteurs.

Buonarotti essaie de démontrer l'injustice de l'inégalité parmi les hommes. D'où aurait pu venir cette inégalité? Est-ce de la différence dans la nature physique? Non, car il y a identité d'organes. Viendrait-elle de l'inégalité de forces? Non, car nul isolément n'est assez fort pour opprimer les autres. De la convention? Non, car tous ont le même goût pour l'égalité. L'égalité est donc de droit naturel. D'un autre côté, le travail est obligatoire pour tous : car sans travail point de subsistances, et c'est en outre la source de la santé et du plaisir. Mais comment stimuler le travail? Par l'amour de la gloire, par la reconnaissance publique. Quant à ceux que de tels mobiles ne suffiraient pas à aiguillonner, Buonarotti ne nous dit pas comment on s'y prendrait pour les faire travailler. Si le travail ne vient pas du désir de la propriété, il ne peut être que le résultat de la contrainte. Or, comment cela serait-il possible sans que les hommes fussent enrégimentés et enchaînés? La caserne et l'hôpital, tel est le type nécessaire d'une société communiste.

De son côté, Babeuf rencontrait un contradicteur qui devait à son tour être compromis plus tard dans la conspiration, mais qui fut acquitté. Ce fut Antonelle, le marquis Antonelle, président du jury révolutionnaire qui avait fait condammer Marie-Antoinette ; il rédigeait alors une feuille populaire.

Il avait discuté avec quelque sympathie, mais en faisant des réserves et des objections, la doctrine de Babeuf. Il accordait le principe, mais il reculait devant l'application, faisant remarquer avec quelque bon sens « qu'on venait un peu tard pour désabuser les hommes du droit de propriété ». Babeuf croyait, au contraire, que jamais époque n'avait été plus favorable à cette révolution : car on ne détruit un abus que lorsqu'on est arrivé à le sentir. Il a donc fallu attendre que l'abus fût porté à la dernière extrémité. La Révolution a prouvé que les plus anciens abus peuvent être déracinés. Pourquoi pas un de plus? Le mal, c'est de ne demander qu'une demi-justice, car alors on n'obtient rien. Il faut donc aller jusqu'à la justice entière.

Un autre contradicteur envoyait à Babeuf une lettre d'objections et de critiques, auxquelles celui-ci répondait dans *le Tribun du peuple*. On objectait que le partage des terres avait souvent eu lieu dans l'histoire, mais qu'il n'avait jamais duré. Babeuf n'avait pas de peine à répondre qu'il ne s'agissait plus de partage, mais de communauté : travail commun, jouissance commune; le travail s'impose à tous pour alléger le sort de chacun. Mais, ajoute-t-on, que fera-t-on des productions de l'esprit? Porterai-je mon tableau, mon poème, mon invention chimique au magasin? Babeuf avoue franchement que, si la perte des arts devait être la rançon du bonheur commun, ce ne serait pas déjà un si grand malheur. Mais, au contraire, ajoute-t-il sans dire pourquoi, ils recevront un

accroissement sublime. L'intérêt personnel, ajoute-t-on, est la source du travail. Il répond que le travail, devenant modéré, deviendra par là même une occupation amusante. Nous sommes ici sur la voie du travail attrayant, mais il n'en donnait pas les moyens. Il faudra toujours un gouvernement, ajoute le contradicteur. — Sans doute; mais il sera très simple, et ayant peu de besoins, il ne sera pas tenté d'abuser. Enfin on objectait l'étendue du territoire. Mais si ce régime est possible sur un petit territoire, pourquoi ne le serait-il pas sur un plus grand? — Bientôt cependant le moment vint où il ne fut plus question de discuter, mais d'agir : c'est le moment où Babeuf appartient tout à fait à l'histoire.

CHAPITRE III

LA CONSPIRATION

C'est dans la prison du Plessis, avons-nous dit, que Babeuf noua les premiers fils du célèbre complot qui porte son nom. Pendant très longtemps, ce complot avait été mis en doute et avait passé pour une invention du Directoire. Mais la publication de Buonarotti, qui en était et qui en a raconté l'histoire, en donnant les pièces les plus curieuses, a levé tous les doutes. La conjuration a existé. Les premiers conjurés furent Buonarotti, Germain, Darthé, Bodson, auquel, nous l'avons vu, on attribue d'avoir exercé une influence considérable sur l'esprit de Babeuf; enfin Potofeux, ami de Robespierre, et qui servit d'intermédiaire entre les babouvistes et les anciens montagnards.

C'étaient les journées de germinal et de prairial qui avaient réuni ces différents personnages dans la prison du Plessis. Sortis de prison, après vendémiaire et après l'amnistie du 4 brumaire, ils res-

tèrent en relation les uns avec les autres. Plusieurs lieux publics leur servaient de points de réunion. Les *Bains chinois*, alors dans toute leur vogue et que nous avons connus encore sur les boulevards, étaient un de ces centres où se réunissaient les principaux conspirateurs. Une chanteuse, Sophie Lapierre, maîtresse de Darthé, venait y chanter une chanson dont le refrain était : « Le soleil luit pour tout le monde ». Leur principal centre était la *société du Panthéon*. Il y avait là deux sociétés : l'une secrète, l'autre publique. Dans celle-ci, on affectait de défendre le gouvernement du Directoire, qui, d'abord trompé, la prit presque sous sa protection. Cependant des soupçons s'élevaient, et un pamphlet, intitulé *le Secret du Directoire*, était dirigé contre cette société du Panthéon, que l'on rattachait d'une manière assez bizarre aux templiers, aux francs-maçons, aux révolutionnaires italiens Rienzi et Masaniello, à Cromwell, aux charlatans Cagliostro et Saint-Germain, aux *defenders* de l'Écosse et aux *withe boys* de l'Irlande. Bientôt des affiches insurrectionnelles furent posées sur les murs de Paris et provoquèrent de nombreux attroupements. Le club du Panthéon réclama l'exécution des décrets de ventôse qui devaient assurer aux indigents patriotes les propriétés des riches suspects [1]. Babeuf fut menacé et obligé de se cacher chez les demoiselles Duplay, les anciennes amies et hôtesses de Robespierre, et dont le frère, le

[1] Voir l'étude précédente.

charpentier Duplay, fut aussi compromis plus tard dans la conspiration. Babeuf ne resta pas longtemps dans le même asile. Pourchassé partout et plus ou moins bien recherché par la police, il passait de l'un chez l'autre, se cachait dans une cave comme Marat, et continuait à publier de loin en loin un numéro du *Tribun du peuple*. Bientôt sa femme est arrêtée, mais, sur de pressantes et nombreuses sollicitations du parti populaire, encore assez en crédit, rendue à la liberté. Son fils Émile, âgé de douze ans, était chargé de lui donner des nouvelles dans des lettres d'une orthographe douteuse et dans une langue digne du père Duchesne. Bientôt le club du Panthéon fut dissous par le général Bonaparte, alors chef de l'armée de Paris.

Jusqu'ici cependant il n'y avait encore eu que de vagues tendances anarchiques se confondant plus ou moins avec les menées du parti révolutionnaire. C'est seulement vers la fin du mois de germinal (an IX) que commence la véritable conspiration. Un directoire secret de salut public, composé d'Antonelle, de Buonarotti, de Darthé, de Bodson, de Simon Duplay, de Sylvain Maréchal, se forma pour préparer le plan de l'entreprise. Antonelle et Bodson reculaient devant la guerre civile. C'est à ce moment que se placent les articles d'Antonelle que nous avons analysés plus haut. Quant à Bodson, ses lettres à Babeuf portent sur le robespierrisme, c'est-à-dire sur le système de la Terreur. Babeuf avait commencé par maudire ce système et déclarer qu'il n'était pas à la hauteur; mais maintenant

ses vues étaient changées : c'était lui qui défendait le robespierrisme. Il trouvait que ce gouvernement dictatorial était « diablement bien imaginé. » Ils ont commis des crimes, dira-t on. « Pas tant! » Bodson objectait l'exécution d'Hébert et de Chaumette (ce qui prouve bien l'affiliation du babouvisme et l'hébertisme) : « Mais quand même ils seraient innocents, je justifierais encore Robespierre. Un régénérateur doit voir en grand. » Quant aux vaincus, quels qu'ils soient, « tant pis pour eux »! En un mot, « le robespierrisme, c'est la démocratie ». Bientôt, dans un des numéros du *Tribun du peuple*, Babeuf allait jusqu'à défendre les massacres de septembre, en prétendant que la présence des commissaires de section avait « légalisé les jugements » et que les assassins étaient « les prêtres d'une juste immolation ».

Il déclare que « ces exterminations étaient légitimes », que c'était « une tragédie utile et indispensable », et que s'il y a quelque chose à regretter, c'est qu' « un 2 septembre plus général n'ait pas fait disparaître tous les affameurs [1] ». Ainsi, à mesure qu'il approchait de son but, Babeuf répudiait de plus en plus ces idées de modération et d'humanité qu'il avait manifestées d'abord. Il sentait ne pouvoir réussir sans violence, et il se justifiait lui-même d'avance des moyens qu'il serait forcé d'employer.

[1] C'est ainsi que G. Naudé, dans ses *Coups d'état*, nous dit que, si la Saint-Barthélémy n'a pas réussi à extirper l'hérésie, c'est « qu'on n'a pas tiré assez de sang. »

Nous n'entrerons pas dans le détail des faits qui signalèrent la formation, le progrès et les développements de la conspiration de Babeuf. On les trouvera dans les écrits relatifs à cette affaire, dans Buonarotti et dans M. Édouard Fleury. Considérons seulement le but que l'on se proposait et les moyens qu'on comptait employer. Buonarotti nous dit que la plupart des pièces ont été détruites. Il ne reste que celles qui avaient été saisies au domicile de Babeuf et qui figurent au procès, plus quelques autres que Buonarotti avait conservées et qu'il a données dans son ouvrage (tome II, Appendice). Deux pièces surtout sont importantes : l'*Acte d'insurrection* qui indique les mesures transitoires qui devaient être prises immédiatement au moment du succès, et le *Décret économique*, qui devait fonder l'organisation sociale de la république des égaux.

Parmi les mesures transitoires, les plus importantes étaient celles-ci : des vivres de toute espèce devaient être portés au peuple sur les places publiques (art. 14). — Les boulangers devaient être réquisitionnés pour faire continuellement du pain, que l'on distribuerait gratuitement au peuple et qui serait ensuite payé par le gouvernement sur déclaration (art. 15). — Les biens des émigrés et des conspirateurs seraient distribués aux défenseurs de la patrie, et les malheureux seraient logés et meublés aux frais des conspirateurs (art. 17).

Buonarotti est un peu embarrassé de justifier ce dernier article, car transporter les biens des uns

entre les mains des autres, c'est changer les propriétaires, ce n'est pas abolir la propriété. Il semble donc que cette mesure fût contraire au régime de communauté que l'on voulait établir. Aussi n'était-ce là qu'une mesure transitoire ; « le grand point était de réussir ». Il ne fallait pas « décourager les vrais amis ». C'est pourquoi on leur donnait les biens d'autrui. Il ne fallait pas indisposer ceux qui, ennemis de l'aristocratie, ne voulaient pas de l'égalité des biens. C'était pour ceux-ci, c'était pour ménager les montagnards rebelles au communisme, qu'on n'établissait pas d'abord la communauté. Mais ce que ne promettait pas l'acte insurrectionnel, le décret économique qui devait être porté après la victoire se chargeait de l'organiser. En voici les principaux points. On établissait en effet « une grande communauté nationale, » composée des biens nationaux non vendus, des biens des ennemis de la révolution promis aux malheureux par les décrets de ventôse, des biens échus ou à échoir par condamnations judiciaires, des édifices publics, des biens des hôpitaux, des logements occupés par les pauvres en vertu des articles transitoires, enfin des biens *usurpés* et des biens *négligés*. On comprend que ces deux qualifications pouvaient aller loin. On abolissait l'héritage et le droit de tester. Tous les biens non compris dans l'énumération précédente devaient donc ultérieurement revenir à l'État par droit de succession. Enfin, on invitait les autres citoyens à abandonner leurs biens. L'oisiveté, l'incivisme et le luxe étaient punis par les

travaux forcés, et les biens de ceux qui étaient ainsi condamnés étaient acquis à l'État. On voit que, par tous ces procédés, toutes les propriétés particulières devaient bien vite être absorbées par l'État tout entier.

Un autre ordre de mesures contribuait encore au même résultat. Les citoyens étaient divisés en deux classes : les membres de la communauté et les non-participants à la communauté. Les premiers étaient ceux qui avaient donné leurs biens à la République, les vieillards et les infirmes, les jeunes gens élevés dans les maisons d'éducation nationale, enfin ceux qui consacrent leur travail à la communauté. Les non-participants étaient ceux qui conservaient des propriétés particulières. Les uns étaient entretenus « dans une honnête et égale médiocrité » et recevaient tout ce dont ils avaient besoin ; on leur assurait le logement, l'habillement, le chauffage et l'éclairage, la nourriture et les secours médicaux ; les autres au contraire, les non participants, étaient seuls contribuables ; la cote des impôts était doublée pour eux, et l'impôt devenait progressif. Ils étaient tenus de verser dans les magasins publics leur superflu. De plus les dettes étaient abolies, et le commerce avec l'étranger interdit. La dette nationale était éteinte pour les Français, de sorte que les rentiers étaient d'un seul coup dépossédés. Cet ensemble de mesures devait amener forcément les non-participants à devenir membres de la communauté, car autrement on leur prenait leurs biens sans com-

pensation. La communauté une fois formée, tout se passerait ensuite comme dans toutes les utopies communistes : magasins communs, banquets communs, travaux communs, distributions communes, tout ce que nous avons vu dans Morelly, tout ce qu'avait rêvé Thomas Morus, tout ce qui existe en réalité dans les couvents et dans les casernes. La division du travail se faisait nécessairement par voie d'autorité, chaque magistrat fixant dans les écoles même le nombre d'élèves proportionnée aux besoins. Les travaux devenaient des fonctions dont les lois prescrivaient les règles. Buonarotti, commentant ces beaux projets, nous dit que, pour alléger la fatigue, on comptait sur les inventions utiles; que les occupations trop incommodes seraient réparties sur tous ; que les métiers seraient divisés en faciles et difficiles, et que chaque citoyen en exercerait de deux sortes. Les grandes villes seraient supprimées; les vêtements seraient simples et propres, différents seulement suivant les âges et les professions. Il y avait cependant encore un certain nombre d'occupations qu'on ne savait comment réglementer et sur lesquelles Buonarotti est aussi vague que confus [1].

Le complot était maintenant entièrement orga-

[1] C'étaient par exemple : « les exercices du corps; la culture de l'esprit; l'éducation de la jeunesse; l'instruction en général; le maniement des armes; les évolutions militaires; le culte public; l'apothéose des grands hommes; les jeux publics et fêtes; le perfectionnement des arts utiles; l'étude des lois; l'administration et les délibérations du peuple. »

nisé. Un directoire secret était formé. Au-dessus de lui étaient douze agents chargés chacun d'un des arrondissements de Paris. Ces agents ne connaissaient pas les membres du directoire ; ils ne communiquaient avec lui que par quelques conjurés choisis. Cette communication était incessante : on a conservé une partie de cette correspondance. On organisait des réunions; en embauchait des conjurés ; on pénétrait dans les ateliers, et surtout on travaillait l'armée. C'est par là que les tentatives les plus actives commencèrent. Le gouvernement, pour dérober les troupes à l'action de la contagion qu'il craignait, avait formé des camps hors de Paris : on ne fit par là que faciliter la tâche de la conspiration. L'un de ces camps, le camp de Grenelle, devint le centre d'un vaste embauchage. Les conjurés recommandaient aux agents militaires le plan suivant : « Saper à force les généraux et leurs états-majors en ménageant les officiers subalternes. — Provoquer la désorganisation ou tout au moins l'indiscipline. — Promettre le pillage des riches et des congés absolus[1].—Établir des bals, des guinguettes, où on attirera les soldats en les faisant boire .» Ces provocations eurent leur effet. Le mécontentement et l'indiscipline se glissèrent parmi les troupes. En effet, dans le calcul des forces dont Babeuf croyait pouvoir disposer, on comptait 1,000 canonniers bourgeois, 500 officiers destitués, 1,500 grenadiers

[1] Babeuf ajoutait à propos des congés promis : « On saura éluder l'accomplissement des promesses selon les circonstances. »

du corps législatif, 6,000 hommes de la légion de police, 500 militaires détenus et 1,000 invalides.

Une des difficultés que rencontrèrent les conspirateurs fut la négociation avec les anciens montagnards que l'on voulait associer à l'entreprise. Babeuf consentait à accepter la constitution de 93 malgré ses deux vices principaux, à savoir la reconnaissance du droit de propriété et la prépondérance excessive du pouvoir législatif. Mais il faisait ses conditions. Il demandait que la Convention se composât exclusivement de proscrits de thermidor, plus un démocrate par département, choisi par le directoire secret; il demandait qu'on exécutât sans restriction les dispositions de l'acte insurrectionnel, enfin qu'on se soumît au décret rendu par le peuple de Paris après la victoire. Les montagnards refusèrent d'abord, puis ils finirent par consentir[1]. On convint que les cinq directeurs et les conseils seraient mis à mort. Le comité révolutionnaire devait demander au peuple de lui conférer le pouvoir exécutif et l'initiative des lois. Tout était prêt lorsque la dénonciation de Grisel fit tout échouer.

Grisel était un capitaine de la 32e demi-brigade qui s'était laissé affilier au complot pour le découvrir et le dénoncer. Cet homme paraît avoir joué le rôle d'espion et de traître par conscience et par amour du bien public. Comme il arrive d'ordinaire, ce fut pour avoir été involontairement

[1] C'est donc à tort que Baudot dit, dans ses *Mémoires*, que les montagnards se tinrent tout à fait en dehors du complot de Babeuf.

entraîné par une demi-confidence dans une conspiration dont il ne partageait pas les principes qu'il se décida à la trahison. Il était, en effet, placé dans une cruelle alternative : ou d'aller jusqu'au bout et d'être complice malgré lui, ou de passer pour traître s'il voulait se retirer; le danger n'était pas beaucoup plus grand pour lui en acceptant hardiment le rôle de dénonciateur. Il s'y décida en croyant, disait-il, « servir la République d'une manière glorieuse ». Et, en effet, il est incontestable qu'il la servit. C'est un de ces cas de conscience où la morale ne sait que dire et où le devoir est violé, de quelque façon qu'on s'y prenne. Quoi qu'il en soit, Grisel se laissa conduire dans l'endroit qui était le centre de réunion des conspirateurs. C'étaient les *Bains chinois*, que l'on appelait alors « le Temple de la raison ». Là il fut mis en relation avec l'un des principaux conjurés, Darthé, qui fut plus tard condamné à mort et exécuté avec Babeuf. Grisel, dès lors décidé à aller jusqu'au bout de l'entreprise pour la faire échouer, se confia au commandant de son bataillon, qui lui donna le conseil de ne pas hésiter et de n'écouter que l'intérêt public. Grisel ne se contenta pas du rôle de délateur; il fit les choses plus grandement et devint agent provocateur. On lui attribue un pamphlet violent destiné à l'armée sous ce titre : *Lettre de Franc-Libre, soldat de l'armée parisienne, à La Terreur, soldat de l'armée du Rhin* [1]. Cette lettre fut

[1] M. Ed. Fleury (*Vie de Babeuf*, p. 169), attribue cette

reçue avec enthousiasme par les habitués des Bains chinois.

Mais jusque-là Grisel n'avait vu encore que les dehors de la conspiration. Il fut bientôt initié aux derniers secrets. Il est conduit le soir, avec force mystère, dans une maison de la rue de la Grande-Truanderie, où il se trouve en présence de cinq personnes qui composaient le comité insurrectionnel, le directoire secret destiné bientôt à remplacer le gouvernement du même nom. C'étaient Darthé, Babeuf, Buonarotti, Germain et Didier. Grisel les embrassa : « Je donnai, dit-il dans sa déposition, non pas le baiser de Judas à Jésus, mais celui de Judith à Holopherne .» Il proposa d'abord une pétition aux Cinq-Cents pour demander le soulagement des misères du peuple : « Il s'agit bien de prendre l'attitude de suppliants, s'écria Babeuf, quand on a les armes à la main ». Bientôt un nouvel adepte se présentait : c'était Rossignol, l'ancien général de la Vendée. Celui-ci s'opposait à la loi agraire, qu'il croyait reconnaître dans les plans des conspirateurs. Babeuf protesta contre cette imputation de loi agraire, puis il fit lecture de deux actes insurrectionnels, le premier qui a été conservé, et le second que nous n'avons plus. Celui-ci, selon Grisel, ordonnait le pillage et le massacre

lettre à Grisel. Cependant, dans le procès, elle est citée par l'accusation comme une des pièces incriminées, et mise à la charge des prévenus. On ne voit pas qu'ils en aient rejeté responsabilité sur leur dénonciateur.

général des nobles et des riches. Grisel n'eut pas le courage de s'associer, même en apparence, à de tels crimes, et il essaya encore de décourager les conjurés en leur montrant leur impuissance. Mais, s'apercevant qu'il excitait leur défiance, il s'efforça de se réhabiliter en luttant ensuite de férocité avec les autres. Il proposa de mettre le feu à tous les châteaux des environs de Paris, afin que, pendant cette diversion, il pût tomber sur les Conseils et sur le Directoire. Sa proposition fut repoussée. Le moment décisif était venu.

Grisel demanda une entrevue à Carnot et lui fit le récit de ce qu'il avait vu et entendu, récit qu'il renouvela le lendemain devant tout le Directoire. Une fois maître du secret, le gouvernement laissa encore pendant quelque temps marcher l'affaire, qui fut retardée par les difficultés soulevées par les montagnards. Amar, Vadier, Vouland et quelques autres ne consentaient pas à entendre parler de « bonheur commun ». On essaya de se tromper mutuellement. Une réunion dernière eut lieu chez Drouet, l'ancien maître de poste qui avait arrêté Louis XVI à Varennes et qui était alors membre du conseil des Cinq-Cents. Babeuf fit là un discours déclamatoire et vide. Il montra que depuis 1789 plusieurs révolutions s'étaient succédé, qu'il s'agissait d'en faire une qui serait la dernière de toutes et qui atteindrait « le maximum de la vertu, de la justice et du bonheur, l'apogée du bien ». Des discours il fallut passer aux faits. Le plan proposé, d'après une des pièces saisies, était de « *tuer les*

cinq[1], les ministres, le général de l'intérieur et son état-major, de s'emparer de la salle des Anciens et des Cinq-Cents, de saisir les télégraphes, de se rendre maîtres de la rivière, etc. »; en un mot, on avait préparé tous les moyens déja bien connus alors de faire réussir une insurrection. Une autre pièce déclarait qu'il fallait « colérer le peuple » et mettre à mort quelques chefs. « Il est essentiel et capital que quelques actes semblables aient lieu. » Si une résistance se déclarait quelque part, il faut « que les flammes vengent à l'instant la liberté et la souveraineté du peuple ». Programme anticipé d'une insurrection future qui devait en effet, suivant le plan indiqué, commencer par l'assassinat pour finir par l'incendie. Il est certain que quelques-uns des conjurés, Rossignol entre autres, étaient des plus féroces[2]. Enfin, tout étant préparé, aussi bien du côté des conspirateurs que du côté du gouvernement qui les faisait surveiller, celui-ci donna l'ordre de s'assurer des conjurés et de leurs papiers. Le 20 floréal an IV, Babeuf et tous les chefs de la conspiration, ainsi que les adhérents, furent arrêtés mais on ne put saisir toutes les pièces : un grand nombre d'entre elles furent détruites ; plusieurs res-

[1] On discuta beaucoup dans le procès sur ces mots : *tuer les cinq*, qui, à ce qu'il paraît, étaient mal écrits et peu lisibles.

[2] Faut-il croire Grisel, lorsqu'il déclare avoir entendu ces propres paroles de la bouche de Rossignol : « Je ne me mêle pas de votre insurrection si les têtes ne tombent comme la grêle, si les tripes, les boyaux ne jonchent pas le pavé. »

tèrent entre les mains de quelques fidèles et furent publiées plus tard par Buonarotti. Babeuf, une fois en prison, fut assez fou pour écrire aux Directeurs une lettre où il leur proposait de traiter de puissance à puissance, leur offrant le pardon s'ils voulaient s'entendre avec lui. Cette lettre fut insérée au *Moniteur*. Une haute cour de justice se réunit à Vendôme, et cet immense procès commença [1].

Les accusés, au nombre de soixante-cinq, dont dix-huit contumaces, adoptèrent pour système de défense de nier la réalité du complot. Leur défense fut généralement pitoyable. Babeuf en particulier se montra tel qu'il était, c'est-à-dire le plus médiocre des hommes. Pas un mot, pas un éclair dans le discours qu'il prononça en cette circonstance. Incohérence, grossièreté de ton, stérilité absolue d'idées, platitude de langage, tels sont les caractères de ses discours. Seul, Buonarotti fit preuve d'adresse et de talent dans sa défense. Il essaya d'atténuer le côté odieux et redoutable du complot. Il se plaignit que l'on confondît « le système platonique de la communauté des biens avec le pillage ». C'est une extravagance de croire que des conjurés eussent dans l'esprit la pensée de réaliser un tel système du jour au lendemain. Ce n'étaient que des désirs et des vœux. Bien loin de pousser au pillage, le prétendu acte insurrectionnel mettait « les pro-

[1] Les pièces saisies et les débats du procès composent six volumes in-8° (an IV et V).

priétés publiques et privées sous la sauvegarde du peuple (art. 19) ». Si l'on parle des vivres, des armes, des habillements à distribuer au peuple, ce devait être « aux frais de la République, non des particuliers ». Quant aux biens qu'on promettait aux patriotes indigents, c'étaient les biens des émigrés et des conspirateurs déjà condamnés. Buonarotti désavouait et répudiait absolument ce qu'il appelait « la production incompréhensible d'un esprit extravagant, » à savoir *le Manifeste des égaux*. Ce n'était, suivant lui, qu'un projet d'article qui était communiqué à Babeuf pour son journal. Cette phrase ridicule du *Manifeste* : « Disparaissez, distinctions ridicules de gouvernants et de gouvernés », est démentie par l'*Acte insurrectionnel*, qui établissait un gouvernement. A propos des pièces inculpées, il dit qu'à côté de quelques « phrases sévères » (*tuer les cinq*) on en trouve d'autres « qui ne respirent que la plus tendre sensibilité », par exemple : « Ne souffrez pas qu'il y ait un pauvre et un malheureux dans l'État. » Il soutenait qu'il n'y avait eu qu'une vague idée de rétablir la constitution de 1793, sans aucun commencement d'exécution et même sans aucun moyen d'exécution ; que d'ailleurs cette constitution avait été votée par le peuple en toute liberté, avant le régime de la Terreur. Était-il donc coupable de vouloir la rétablir ? Enfin, comme conclusion, il terminait en disant : « Il n'y a pas eu de conspiration ; » il demandait aux juges de descendre dans leurs cœurs et d'écouter la voix qui leur crierait : « Ces hommes n'ont rêvé qu'au

bonheur de leurs semblables. » La haute cour ne fut pas de cet avis. Babeuf et Darthé furent condamnés à mort; Buonarotti, Germain et cinq autres furent condamnés à la déportation. Le reste fut acquitté.

L'auteur bien informé de la *Vie de Babeuf*, M. Ed. Fleury, a eu l'idée ingénieuse de terminer son livre, comme les auteurs de romans, en nous apprenant ce que sont devenus les principaux personnages qui avaient été mêlés à cette tragique histoire. L'un d'entre eux, Potofeux, acquitté par la haute cour, se retira à Laon, où il termina sa vie assez longue, comme avocat, « trouvant des clients, dit un biographe, jusque dans les familles qu'il avait autrefois proscrites ». Germain, l'un des membres du directoire secret, vécut jusqu'en 1835, en cultivant ses champs, sans souci de la loi agraire. Drouet, le maître de poste, condamné à mort comme contumace, devint sous l'empire sous-préfet et chevalier de la Légion d'honneur. Antonelle, le juré qui avait fait condamner Marie-Antoinette, reparut en 1815, marquis et royaliste, et eut l'honneur de fournir plus tard à Mme Sand le type d'un héros de roman[1]. Grisel, le dénonciateur, qui avait continué à servir dans l'armée française sans faire grande fortune, fut tué en duel en Espagne par Émile Babeuf, le fils de la victime. Quant aux fils de Babeuf, ils eurent eux-mêmes une assez triste destinée, dont

[1] *Le Péché de M. Antoine.* — Dans sa préface, l'auteur parle « du type excentrique et cependant *pas tout à fait imaginaire* de M. de Boisguillebault, le marquis communiste. »

la fin ne fut pas sans honneur au moins pour deux d'entre eux. Le plus jeune, Caïus-Gracchus, fut tué en 1814, lors de l'invasion, par une balle ennemie. Le second, en 1815, lors de la seconde entrée des Prussiens à Paris, se précipita du haut de la colonne Vendôme. L'aîné, Émile, celui qui tua Grisel, se fit homme de lettres, puis libraire, puis il fit faillite et alla mourir inconnu en Amérique. Le plus célèbre et le seul distingué parmi les conspirateurs, Buonarotti, après avoir longtemps vécu en Suisse et en Belgique, revint en France en 1830 : « C'était, dit M. Ed. Fleury, un petit vieillard presque aveugle, dont les cheveux et la barbe blanche encadraient durement les traits hautains, un masque sévère, un grand front qui portait l'empreinte d'une volonté de fer. » Buonarotti vécut jusqu'en 1837. Il a vu la naissance du nouveau socialisme; il a pu être en rapport avec les jeunes révolutionnaires, et il a servi de lien entre le communisme babouviste et le communisme contemporain. Par lui, le complot de Babeuf a cessé d'être un épisode fortuit et sans conséquence. Il en a raconté l'histoire; il en a fait l'apologie; il en a conservé et transmis la tradition. La plupart des anarchistes contemporains ne sont que les disciples du babouvisme; et le nihilisme lui-même, malgré ses prétentions à l'originalité, n'en est qu'un rameau détaché.

TABLE DES MATIÈRES

ÉVREUX, IMPRIMERIE DE CHARLES HERISSEY



